يحيى بن الوليد *

من بعيد
عبد اللّه العروي... مثقفًا

تتوقف هذه الدراسة عند أحد أهم المفكرين العرب المعاصرين، وذلك بالتركيز على موضوع محدّد هو موضوع «المثقف»، أكان في السياق المغربي الذي يستوعب العروي أم في السياق العربي ككل، ولا سيما في ظل مجمل المتغيرات التي فرضها ما اصطلح عليه بـ«الربيع العربي» الذي أفضى إلى «دستور جديد» في المغرب مثلما أفضى إلى استبعاد «دكتاتوريات متصلبة» عن واجهة المشهد السياسي في العالم العربي.

تستحضر الدراسة «الوحدة السياقية الكبرى» التي تتشكّل من جميع الجبهات التي يخوض فيها العروي، بدءًا من قلعة التاريخ التي هي مجاله الأثير، ومرورًا بالنقد الأيديولوجي والنقد المفاهيمي، وانتهاء بالرواية. كما تبيّن الدراسة كيف أن العروي لم يكفّ في تحليلاته النقدية وحواراته الفكرية وكتاباته المفتوحة، وبوضوح تام، عن انتقاد «المثقفين العرب» وعن تحميلهم كامل المسؤولية عن إضرابهم (الطوعي) عن «قول ما ينبغي قوله» أو عن الاضطلاع بـ«دورهم الأساس» (كما ينعته) في مجتمعاتهم التي لا تزال تعاني ثالوث «العجز الاقتصادي والحصر الاجتماعي والفقر الفكري».

وما يهم، في الدراسة كذلك، هو «دور المثقف»، وعلى نحو ما يضطلع به العروي نفسه، تجاه القضايا الحارقة والزوابع الذهنية. ومن هذه الناحية، فإن الدراسة تعي أن ثمة صعوبة ملحوظة على مستوى استخلاص مثل هذه «التمـثّلات» بسبب «الأسلوب» الذي ينهجه العروي في التعامل مع القضايا والموضوعات التي تؤكد «حضور المثقف». هذا بالإضافة إلى أن العروي، وقبل أن يضطلع بدور المثقف، كان، ولا يزال، وخصوصًا في حواراته (المتباعدة، للمناسبة)، يخصّ موضوع المثقف ذاته، أكان في «حضوره الذاتي» أم في علائقه بالأطراف الأخرى، بأفكار وتصورات كثيرة.

تشدّد الدراسة على المكانة اللافتة التي يوليها العروي، ومن منظور نقدي صارم، لموضوع المثقف الذي أخفق في الاضطلاع بـ«مهماته التاريخية» حتّى تتسنى له المساهمة في بناء «ثقافة عصرية» تُسعف على أن نعيش «العصر» الذي ننتمي إليه، وكل ذلك من خلال مدخل «الحداثة» بمفاهيمها النظرية والعملية التي تصل بين النقد (المعاصر) والتقدّم والعقلانية والحرية والعلمانية ومركزية الدولة الحديثة... إلخ. ذلك كله حتى «نقطع»، وفي الحال المغربية ومن حيث هي حال عربية أيضًا، مع «أصالة الجلابة والكسكس» كما نعتها العروي في كتابه «المغرب والحسن الثاني».

* ناقد وأكاديمي - الجامعة المغربية.

«كلما اشتد الضباب يجب أن نعود إلى الأفكار الأساسية والواضحة»

إدوارد سعيد

«ومع ذلك يبقى أننا كمغاربة أو كعرب لم نقم بما يجب من إصلاح، أي خلق ثقافة عصرية تواكب العصر الذي نعيشه كما فعلت شعوب أخرى».

عبد الله العروي

-١-

ت عبد الله العروي «مؤرخ همّه الأساس رصد ‹إخفاقات المثقف› و‹تعثرات الدولة ما بعد الكولونيالية› أو ‹الدولة القومية› أو ‹الوطنية›». حتّى لو كان هذا «التوصيف» يستجيب، أو ما هو أكثر من ذلك، لفترة سابقة في مسار العروي، بالنظر إلى «النقد الأيديولوجي» الذي ميّز أعماله وقتذاك، ولا سيما على مدار السبعينيات الصاعدة والنازلة، فإنه لا يزال من الممكن، الآن، وفي سياق مواكبة أعمال العروي، الأخذ بهذا التصنيف لكن في منحاه العام، بالنظر إلى مجمل المتغيّرات التي مسّت العالم بأكمله مثلما مسّت العديد من المفاهيم الأساسية، وضمنها مفهوم «الدولة»... ومفهوم «المثقف» الذي هو مدار هذه الدراسة.

ثم إن ما أسماه العروي نفسه – وإن عرَضًا – في مصنّفه اللافت **مجمل تاريخ المغرب**، بـ«الهم النظري»[(١)] – الذي ينبغي أن يتسلّح به المؤرخ [والباحث بصفة عامة] – هو ما تعرض بدوره لنوع من «الزلزلة الجذرية»، بالنظر إلى مجمل التحولات والتبدلات التي حصلت في أنساق الفكر والتصور والإدراك، أو النظرية بصفة عامة. هذا وإن لم تحدث في العالم العربي تحولات على أرض الواقع، ومن ناحية «أداء المثقف» و«الدولة ما بعد الكولونيالية»، لأنه «ما من جديد وتستمر الأزمة بمعناها القديم» تبعًا لتعبير غرامشي الشهير، فيما «الأيديولوجيا» التي «تخلق الأرض التي يتحرك عليها الرجال» تبعًا لعبارة أنطونيو غرامشي[(٢)]، لم يتحقق منها شيء يذكر، إذ سرعان ما سيتم التأكّد، وفي الحال العربية ككل، من أزمة الوعي الأيديولوجي والتاريخي مع هزيمة ١٩٦٧. وهذه الأزمة – ومن بين ما قيل عنها، وهو كثير – أخرجت العرب من التاريخ، إضافة إلى أنها لا تزال متواصلة حتى الآن. وسواء قبل الهزيمة أو بعدها، فإن «الأساس»، المتمثِّل في «الإصلاح»، هو ما لم يتحقق في العالم العربي ككل، ومن ناحية الثقافة ذاتها.

الغاية ممّا سبق هي تأكيد المكانة اللافتة التي يوليها العروي، ومن منظور نقدي صارم، لموضوع المثقف الذي أخفق في الاضطلاع بـ«مهماته التاريخية» حتّى تتسنّى له المساهمة في بناء «ثقافة عصرية» تسعف على أن نعيش «العصر» الذي نتتمي إليه، وذلك كله من خلال مدخل «الحداثة» بمفاهيمها النظرية والعملية التي تصل ما بين النقد (المعاصر) والتقدّم والعقلانية والحرية والعلمانية ومركزية الدولة الحديثة...إلخ.

---

(١) عبد الله العروي، **مجمل تاريخ المغرب** (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٧)، ص ٥٦٩.

(٢) الظاهر أن تأثير أنطونيو غرامشي في الفكر المعاصر في المغرب يظل في حاجة إلى دراسة مستقلة. وربما في هذا الصدد توجبت الإشارة إلى «التحفظ» الذي يبديه العروي نفسه في سياق الحديث عن «استعمال غرامشي». يقول العروي موضّحًا: «ويجب على القارئ أن يحتاط حتى فيما كتبه أنطونيو غرامشي حول فئة المفكرين والنخبة العضوية الطبقية لأنه يتكلم عن بلد نصف مصنع متأخر. يجب تمحيص مقالاته مع أنها أنفع ما كتب في المؤلفات الماركسية بالنسبة لحالتنا الخاصة». انظر: عبد الله العروي، **العرب والفكر التاريخي**، ط ٢ (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٥)، ص ١٥٦.

وهذا كله حتى «نقطع»، وفي الحال المغربية ومن حيث هي حال عربية أيضًا، مع «أصالة الجلابة والكسكس» كما نعتها العروي في كتابه **المغرب والحسن الثاني**(٣).

-٢-

لم يكفّ العروي في تحليلاته النقدية وحواراته الفكرية وكتاباته المفتوحة، وبوضوح تام، عن انتقاد «المثقفين العرب» وعن تحميلهم المسؤولية كاملة عن إضرابهم (الطوعي) عن «قول ما ينبغي قوله» أو عن الاضطلاع بـ«دورهم الأساس» (كما ينعته) في مجتمعاتهم التي لا تزال تعاني ثالوث «العجز الاقتصادي والحصر الاجتماعي والفقر الفكري».

يقول في حوار معه: «أنا لديّ موقف يرفضه الكثيرون، وهو أنني أحمّل أغلبية المسؤولية للمثقف الحر الذي له إمكانية الجهر بعقيدته. وفي غالب الأحيان لا يفعل ذلك. انظري إلى عدد المثقفين المرتدّين.. لماذا أقول المرتدّين، لأنهم يدافعون عن ما يسمّونه الفكر الحر أو الحداثة إلخ، لكنهم أمس وغدًا، لأسباب كثيرة منها الإغراء المادي، قد يدافعون عن غير ذلك، وهذا الواقع منذ عشرين سنة أو ثلاثين سنة». والعروي يذهب إلى ما هو أبعد من ذلك حين «يميّز» داخل العلاقة التي تصل بين المثقف والسياسي، وذلك حين يتصور أن «المسؤولية يتحمّـلها المثقف قبل السياسي». وحتى إن كانت «الأمور الضرورية»، بالنسبة إلى «وطننا الصغير أو بالنسبة للأمة العربية عمومًا»، كما يواصل العروي، تتلخص في نقطتين أساسيتين: الإصلاح السياسي والإصلاح الثقافي، فـ«إن الإصلاح الثقافي يتقدم على الإصلاح السياسي»(٤).

إننا لم نفعل حتّى الآن سوى أننا أكّدنا مركزية موضوع المثقف في أعمال العروي الفكرية إلى جانب موضوعات أخرى، مثل الدولة والأيديولوجيا والعقل والحرية والتاريخ... إلخ. وهي موضوعات تساهم بدورها في استخلاص مفهوم المثقف عند العروي بالنظر إلى تشابك هذا المفهوم مع هذه المفاهيم. هذا ويجدر هنا ملاحظة أن فكرة بالغة الأهمية هي أن العروي لا يصدر عن أي نزوع تجريدي في التعامل مع المفاهيم، وهذا ما يجعل منها مجرد «عكازات نظرية» تدخل في نطاق «الاستعراض الأكاديمي» أو ما عبّر عنه العروي بـ«التوليف البسيط» (Simple Bricolage)(٥) أو بـ«الانتقائية». ويشرح الفكرة الأخيرة قائلًا: «أمّا المثقف العربي، وبسبب تكوينه المجرد، يميل إلى اعتناق أي مذهب يظهر في السوق. هذا ما عبّرتُ عنه بالانتقائية التي لا تمثّل ظاهرة انفتاح وتوازن بقدر ما تشير إلى استقلال المثقف عن مجتمعه وعدم تأثيره فيه»(٦). ومعنى ذلك أن المفاهيم تندرج في «الآلة الفكرية» ذاتها في «مساءلتها» لـ«الواقع الاجتماعي». يوضّح العروي الفكرة في مفتتح كتابه **مفهوم الحرية**، فيقول: «إننا لا نبحث في مفاهيم مجردة لا يحدّها زمان ومكان، بل نبحث في مفاهيم تستعملها جماعة قومية معاصرة هي الجماعة العربية. إننا نحلل تلك المفاهيم ونناقشها لا لنتوصل إلى صفاء الذهن ودقة التعبير وحسب، بل لأننا نعتقد أن نجاعة العمل العربي مشروطة بتلك الدقة والصفاء»(٧).

ما يهمّنا في هذا المقال هو «دور المثقف»، وعلى نحو ما يضطلع به العروي نفسه تجاه القضايا الحارقة أو

(٣) انظر في هذا الصدد الحوار الذي أجري مع عبد الله العروي على هامش كتابه **المغرب والحسن الثاني** على الموقع الإلكتروني: <http://ameurgue53.maktoobblog.com/1 582477>.

(٤) المصدر نفسه.

(5) Abdallah Laroui, ‹Histoire, science, idéologie,› dans: Abdallah Bensmain, *Symbole et idéologie: Entretiens avec Roland Barthes, Abdallah Laroui, Jean Molino* (Rabat: Mediaproductions, 1987), p. 47.

(٦) عبد الله العروي، **ثقافتنا في ضوء التاريخ**، ط ٣ (الدار البيضاء؛ بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٢)، ص ١٧٦.

(٧) عبد الله العروي، **مفهوم الحرية**، ط ٥ (بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٣)، ص ١٧.

«الألغام»، تبعًا للمصطلح الذي يـوظّفه المفكر اللبناني علي حرب[٨] وعادة ما نأخذ به في مقالاتنا المتعلقة بقضايا الفكر العربي بصفة عامة وبـ«تمثّلات المثقف» بصفة خاصة. والمؤكد أن ثمة صعوبة ملحوظة على مستوى استخلاص مثل هذه «التمـثّلات»، في حال العروي، بسبب «الأسلوب» الذي ينهجه في التعامل مع القضايا والموضوعات التي تؤكد «حضور المثقف». هذا بالإضافة إلى أن العروي، وقبل أن يضطلع بدور المثقف، كان، ولا يزال، ولا سيما في حواراته (المتباعدة، للمناسبة)، قد خصّ موضوع المثقف ذاته، أكان في «حضوره الذاتي» أم في علاقته مع الأطراف الأخرى، بأفكار وتصورات كثيرة، وهو ما يمكن استخلاصه من خلال كتاباته التحليلية وتنظيراته النقدية، ومن دون التغافل عن أعماله الروائية التخييلية التي تسعف بدورها على تدبّر دلالات «التشابك» و«التعاسة» و«الإخفاق»... وغير ذلك من الدلالات التي تلوي بـ«عالم المثقف».

-٣-

على طريق استخلاص دلالات المثقف، لا نجد بدًا من الانطلاق ممّا ورد في حوار مجلة *Zamane* (العدد ١٨، نيسان/ أبريل ٢٠١٢) (الناطقة بالفرنسية والمختصة بتاريخ المغرب المعاصر)، وذلك حين «اشتكى» العروي، «معرفيًا»، من أن يُكتفى بالنظر إليه باعتباره مؤلّف **تاريخ المغرب** فقط، وهو الكتاب الذي وضعه سنة ١٩٦٩. ويضيف أن العالم تحوّل خلال السنوات الأربعين، وأنه كان مرغمًا على أخذ هذا التحول بعين الاعتبار، لكن من دون أن يفرّط في الوفاء لطريقته في التفكير[٩]. والظاهر أن العروي كان قد خلص في نص الخاتمة من مصنّفه المهم هذا، وبعد جهد تحليلي مستحدث وشاق، إلى خلاصة نادرة تمس «الحكم الوطني» في بلاد المغرب، ولا يمكن أن تصدر إلّا عن مؤرخ مثقف يضع نصب عينيه «المستقبل» أو تلك «الطفرة» - كما ينعتها - التي «تأخذنا من زمن وتضعنا في زمن آخر»... وكل ذلك لا يمكنه التحقـّق إلّا من خلال «التصالح»[١٠].

فكرة التصالح هاته، ومع «الدولة»، وداخل المغرب هذه المرة، هي التي سيعدّها العروي أول تحوّل سيحصل له على مستوى التفكير على مدار الفترة المشار إليها قبل قليل. كما أن هذا التصالح سيكون قرين «الاهتمام» بـ«مفهوم الدولة» الذي سيفرد له العروي كتابًا تحت العنوان نفسه ويصدره سنة ١٩٨١، من دون التغافل عن كتيبه الصغير والسابق بسنة واحدة، أي **الدولة في العالم العربي المعاصر** (بالفرنسية)، ولا نعلم ما إذا كان هذا هو الكتيب الذي كان الكاتب والمترجم (المغربي) مصطفى المسناوي قد أقدم على ترجمته في أحد أعداد مجلة **المشروع** (١٩٨٠)[١١].

لا يهمنا هنا أن ندخل في عرض تصورات العروي لمفهوم الدولة، أكان من خلال الكتاب المشار إليه من قبل أم من خلال أعماله التاريخية وكتبه النقدية، وهي تصورات لا تخلو من أهمية كبيرة، خصوصًا أن المفكرين العرب لا يهتمون بالدولة، كما يشير إلى ذلك العروي نفسه[١٢]، مع أنها تستحق «عناء المحاولة»، كما اختتم العروي في نص «إشكالية الدولة العربية الإسلامية»[١٣]. إن ما يهمّنا هو مدى تأثير هذا الاهتمام

(٨) انظر: علي حرب، **أوهام النخبة أو نقد المثقف** (بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٦). هذا وتجدر الإشارة إلى استعمال المصطلح من قبل مفكرين آخرين (إدوارد سعيد مثلًا).

(9) Abdallah Laroui, Entretien, dans: *Zamane*, no. 18 (Avril 2012), p. 67.

(١٠) العروي، **مجمل تاريخ المغرب**، ص ٦٤٢.

(١١) عبد الله العروي، «إشكالية الدولة العربية الإسلامية،» ترجمة مصطفى المسناوي، **المشروع** (١٩٨٠).

(١٢) عبد الله العروي، **مفهوم الدولة**، ط ٤ (بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٨)، ص ١٧٠.

(١٣) العروي، «إشكالية الدولة العربية الإسلامية،» ص٤٥.

في مستوى رسم صورة المثقف لدى العروي نفسه، خصوصًا أن مثل هذه العلاقة تعيد إلى الأذهان علاقة من نوع آخر، وغير بعيدة، وهي علاقة المثقف بالسلطة، وإن يكن هناك من لا يزال يصرّ على تسمية الدولة بدلًا من تسمية السلطة، أكان في إطار من الحديث عن أداء المثقف أو في إطار من الحديث عن مفاهيم الفكر السياسي المعاصر بصفة عامة.

هناك من يدرج اهتمام العروي بمفهوم الدولة ضمن تحوّل هذا الأخير إلى الاهتمام بالمفاهيم (الإشكالية)، وكأن في هذا الانتقال ما يشي بجبهة جديدة في مسار العروي، ولا سيما مقارنة بجبهة النقد الأيديولوجي التي سبقت الجبهة الأخيرة، وكأن في هذا الانتقال – وهذا هو «القصد» – نوعًا من «المسايرة» أو «الهدنة». يقول الكاتب السوري الراحل تركي علي الربيعو في هذا الصدد: «وكان مفهوم الدولة (١٩٨١) ضروريًا نظرًا إلى الالتباس القائم بين المثقف والسلطة والمثقف والدولة، وتزامن ذلك مع تحوّل العروي عن إيمانه بدور النخبة في عقلنة المجتمع العربي، وتجديد رهانه على الدور الحداثوي الكبير للدولة، والحاجة إلى بناء ‹نظرية في الدولة›»[١٤].

لعل ما سبق أن قلناه عن الاهتمام بالمفاهيم جدير بأن ينقض الفكرة الأخيرة وغيرها من الأفكار التي تسير في الاتجاه نفسه. ثم إن ما يجمع بين المفاهيم والعمل النقدي أكبر ممّا يمايز بينهما؛ فالجبهة المفاهيمية مشدودة إلى «الوحدة السياقية الكبرى» التي تتشكّل من باقي جبهات العروي الأخرى. وهذا الأخير نفسه لا يترك مجالًا للغموض حين يقول، وبوضوح تام: «فمساءلتي الأولى للواقع الاجتماعي، ثم للمفاهيم في أعلى مستويات التجريد، تم أخيرًا في تطبيق الثانية على الأولى للوصول إلى حكم هادف. وإذا بقي بعد ذلك من شعور بالغموض أو ندم أو بالأسى فأحيله على التعبير الأدبي. لا أخلط أبدًا بين الشعر والفلسفة»[١٥].

غير أن البعض لم يحصر المشكل في «الهدنة»، وإنما انصرف إلى ما هو أبعد، وذلك من خلال الفكرة نفسها: «فكرة المصالحة» التي كان العروي نفسه قد دعا إليها في مختتم **مجمل تاريخ المغرب**، وذلك حين دعا إلى أنه: «آن للمغاربة أن يضعوا حدًّا لعهد التنابذ والتناكر، آن لهم أن يتصالحوا مع الزمن الذي يعيشون فيه والوطن الذي يقيمون فيه إذ لا بناء ولا تعمير بدون ذلك. آن للمغربي أن يصالح نفسه. وأهم من ذلك، أن يهادن أخاه. فلا هيبة ولا شرعية ولا دوام لأية سلطة إذا لم نعمل بحزم وثبات لتحقيق هذا الغرض»[١٦].

ومع أن العروي لم يكن يقصد من المصالحة حين دعا إليها حصرها في «مربع الدولة»، فإن «منتقديه» حصروها في «المربع» دون سواه. وفي الإجمال، أشار العروي في أكثر من حوار ومناسبة إلى أن فكرة «التصالح» هاته «أساء» كثيرون فهمها، كما أشار إلى أن «علال الفاسي رحمه الله أخرج العبارة من سياقها». ويوضّح: «التصالح الذي أتكلم عليه هو بين الريف والمدينة، بين سوس والشاوية، بين الجزائر والمغرب، إلخ، إلخ... وهذه الدعوة، في سياقها، موجَّهة إلى الجميع، إلى الحكام والمحكومين، فكيف يسار بها إلى ما قلتَ، اعتمادًا إلى تأويل كان، في أحسن الظروف، ناقصًا؟»[١٧].

---

(١٤) تركي علي الربيعو، «المثقف الانتقائي بين الدولة والديمقراطية؟،» **الحياة**، ٢٦/ ٩/ ٢٠٠٥.
(١٥) عبد الله العروي، «التحديث والديمقراطية،» (حوار)، **آفاق**، العددان ٣-٤ (١٩٩٢)، ص ١٨٥.
(١٦) العروي، **مجمل تاريخ المغرب**، ص ٦٤٢ . إلى حدود تاريخ تأليف الكتاب كانت الأوضاع في كلٍّ من بلدان المغرب لم تستقر بعد؛ إذ لم تمض سنتان على اعتلاء الرئيس الجزائري أحمد بن بله سدة الحكم حتى وجد نفسه، ونتيجة انقلاب الهواري بومدين، في سجن أبشع من سجن الاستعمار الذي كان قد دخله من قبل، فيما ستتم تصفية المعارض المغربي الأشهر المهدي بن بركة في قلب باريس (١٩٦٥) في جريمة سياسية اعتُبرت من بين أبشع جرائم القرن العشرين... إلخ. وبخصوص المهدي بن بركة، وموقف عبد الله العروي منه، انظر: يحيى بن الوليد، «صور المثقف: قراءة في الفكر السياسي عند المهدي بن بركة،» **وجهة نظر** (المغرب)، العدد ٢٧ (٢٠١٣).
(١٧) العروي، «التحديث والديمقراطية،» ص ١٥٥.

والحال أن مفهوم الدولة، وربما بسبب من تأثير هيغل أو بالأحرى الفكر الهيغلي، «مصاحب» في «تحليلات» العروي، وبدءًا من مرحلة «النقد الأيديولوجي» التي ينتظم في إطارها، أو بالأحرى كان في أساس «تشكُّلها» كتاب **الإيديولوجيا العربية المعاصرة** (١٩٦٧). غير أنه لا يمكن حصر الاهتمام بالدولة في الجبهة الفكرية وحدها، لأنه حتى في مجاله الأثير المتمثّل في التاريخ لم يسلم من تأثير مفهوم الدولة. وقد حدث ذلك في مصنَّفه التاريخي الإشكالي **مجمل تاريخ المغرب** السابق الذكر، والعروي نفسه أشار إلى أن الكتاب تعرض له بعض النقاد الفرنسيين على أنه تاريخ الدولة لا تاريخ الشعب الذي غالبًا ما كان رافضًا لتلك الدولة[١٨].

فـ«مستقبل النهضة العربية»، وبالتالي «التحوّل إلى الحداثة»، وعلى المستوى العملي، وفي تصوره، لا يمكنه التحقق بمعزل عن «الدولة التاريخية» أو «المركزية»، ومن دون التغافل عن أن الدولة، في تصور العروي، هي بـ«معناها الحداثي» الكاشف عن تداخل المجتمع والثقافة والإدارة أيضًا، كما أن بناء دولة ليس مجرد احتمال أنثروبولوجي بسيط يمكنه، وبحسب الأحوال، أن يتحقق أو أن لا يتحقق؛ إنها «ضرورة تاريخية» كما يضيف العروي في مقال «الملك الحسن الثاني وبناء المغرب المعاصر» الذي ساهم به في الكتاب الجماعي **بناء دولة معاصرة – مغرب الحسن الثاني** (١٩٨٦)[١٩].

كان العنوان الأخير من بين العناوين التي لفتت الأنظار إلى صاحبها العروي. وكان من الطبيعي أن يلفت الانتباه، لأن المغرب لم يكن حتى تلك الفترة قد أقدم بعدُ على الدخول في «النقاش العام» في أفق «طي» صفحة المرحلة السوداء التي كان وزير الداخلية الأسبق، والأشهر، إدريس البصري (١٩٣٨ – ٢٠٠٧) أحد «مهندسيها». وإدريس البصري هذا سيكون، إلى جانب العروي، أحد المساهمين في الكتاب الجماعي الذي ضمّ مقال العروي. والمؤكد أن ثمة أسماء أخرى ساهمت في الكتاب، مثل عبد الرحيم بوعبيد، غير أن العروي هو الذي لفت الأنظار إليه من خلال سؤال في حجم السؤال التالي الذي يلخص الإشكال: كيف يمكن، ومهما يكن السياق، لـ«رجل الفكر» أن يلتقي مع «رجل الدم» (في إشارة إلى الوزير الأسبق)؟

في ضوء هذا السؤال، وعلى ما يوفّره من إجابات التشكيك، ستطلق الباحثة السياسية المغربية هند عروب «النار» على العروي في مقالها «مثقفون في مزادات السلطة» المتضمن ضمن ملف لافت بعنوان «المثقف المغربي والسلطة: آليات الإخضاع والمراقبة» في مجلة **وجهة نظر** (المغربية) (العدد ٢٤، شتاء ٢٠٠٥). وكان الملف قد خصّ بالدراسة والنقد والتلميح والإشارة مثقفين مغاربة في مقدّمهم، كما زيّنت ذلك لوحة الغلاف أيضًا، المهدي بن بركة والمهدي المنجرة ومحمد عابد الجابري والعروي، إلى جانب اسمين آخرين لا يحظيان بحضور «ثقافي» قوي خارج المغرب، وهما محمد شفيق (المثقف الأمازيغي) وعبد السلام ياسين (تيار الإسلام الراديكالي).

واللافت للنظر أن الملف تصدّره المقال الأشهر للأكاديمي الأميركي والكاتب الفلسطيني إدوارد سعيد («قول الحق في وجهة السلطة» أو «أن تصدع بالحق أمام السلطة») (To speak truth to power) والمتضمّن في كتابه **صور المثقف** (١٩٩٤). والكتاب هو من الكتب النادرة التي تسعف على التعاطي بموضوع المثقف في العالم المغربي (والعربي بصفة عامة) على الرغم من خلفيته العالمية، شأن كتابات إدوارد سعيد ككل. و«قول الحق»، أو «الصادعين بالحق» (Truth - tellers) بتعبير إدوارد سعيد، هو تقليد عربي

---

(١٨) المصدر نفسه، ص ١٥٨.

(19) Abdallah Laroui, ‹Le Roi Hassan II et L'edification du Maroc Moderne,› dans: D. Basri [et al.], dirs., *Edification d'un état moderne: Le Maroc de Hassan II* (Paris: A. Michel, 1986), p. 39.

تراثي أيضًا، ولذلك، فإن عبارة من مثل عبارة لوثر كينغ «المصيبة ليست في ظلم الأشرار بل في صمت الأخيار» لا تغني عن قولة الجاحظ «إن الصمت عن قول الحق هو في معنى النطق بالباطل»[٢٠].

-٤-

حقيقةً، لا يخلو استقرار المجلة على عبارة سعيد، وفي ترجمة مغايرة بعض الشيء للعنوان: «المثقف المعاصر وامتحان الجهر بالحقيقة»، من تأكيد امتحان المثقف ومن تأكيد أهمية «قامة أكاديمية» في حجم قامة إدوارد سعيد لفهم مثل هذا الامتحان الشاق والعسير؛ إنها «الحاجة» إلى إدوارد سعيد. ولا نملك، هنا، أكثر من الاحتكام إلى نصيحة ذهبية من إدوارد سعيد نفسه، ومفادها أنه «كلما اشتد الضباب يجب أن نعود إلى الأفكار الأساسية والواضحة»[٢١].

ونحن، هنا، في غير محل النظر إلى العروي من منظور سعيد أو المقارنة بينهما[٢٢]، بقدر ما نحن بصدد تأكيد المزاوجة بين «العمق المعرفي» و«الطابع الأخلاقي» في «أداء المثقف»، وهو الطابع الذي يبلغ حد «العنف الأخلاقي» الذي يطبع كتابات بعض المثقفين وفي مقدمهم إدوارد سعيد نفسه. وأظن أن المزج بين المرتكزين هو ما شددت عليه الباحثة عروب في نقدها للعروي حتى وإن كانت تفصل ما بين المرتكزين، وهو فصل لا نوافق عليه. تقول: «ومصداقية المثقف لا تقاس بحجم المعرفة التي يمتلئ بها دماغه، ولكن بمدى يقظة ضميره، فالمثقف معرفة وإبداع وأخلاق. ويمكن لسماسرة الفكر من المتلاعبين بالكلمات والعقول أن يكونوا مثقفين بأي شكل من الأشكال»[٢٣].

وتستند الباحثة هند عروب إلى «مرتكز الدولة»، «الدولة العصرية»، التي يقول العروي بوضوح، أكان في نص المقال السالف الذكر أم في كتاب **المغرب والحسن الثاني** (٢٠٠٥)، إن الملك الراحل كان وراء «تشييدها» في المغرب نتيجة «ثقافته» و«عقليته المنهجية»، وبكلام جامع: «عبقريته». ومعنى ذلك أن العروي، هنا، يعطي الراحل الحسن الثاني «بُعد منظر سياسي ملكي» أو يجعله من «بناة التاريخ» تبعًا لتسمية ستيفان زفايج.

ويفيد كلام الباحثة أن العروي تخلى عن «عقله النقدي»، و«المثقف هو الشخص الذي لديه عقل يراقب نفسه» كما يقول ألبير كامو، وسقط بالتالي في «فخ التناقض»، بل تجاوز ذلك نحو «لوثة المباركة». وما يشفع للباحثة، هنا، ومن ناحية «الحدة النقدية» ذاتها، أن العروي نفسه كان قد أخذ على العالم العربي ككل، ومن ناحية «أسلوب الحكم»، انتفاء الدولة ذاتها، أو إذا كان هناك من دولة، فإن هذه الأخيرة لا تعدو أن تكون من «مخلفات السلطنة» كما يمكن أن نقرأ ذلك في كتابه **مفهوم الدولة**[٢٤].

والمؤكد أن ما حدث في العالم العربي، ومنذ مختتم سنة ٢٠١٠، من ثورات شعبية وحراكات اجتماعية واحتجاجات جماهيرية، كان نتيجة انعدام حتى الحد الأدنى من «مفهوم الدولة» في هذا العالم. ونتيجة هذا الغياب، المحكم والمدروس، كان الاستبداد العفن والتسلط المقيت. ومن ثم كان مطلب «الإصلاح السياسي الشامل» الذي بموجبه يتمُّ رهن الدولة، وكما في أبسط تعريف لها، لخدمة الشعب لا غير. ولذلك

(٢٠) لقد سعينا إلى مناقشة جانب من الموضوع في فصل «درس المثقف» من: يحيى بن الوليد، **الوعي المحلق «إدوارد سعيد وحال العرب»** (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١٠).

(٢١) من افتتاحية: **الكرمل الجديد**، العدد ٢ (خريف ٢٠١١).

(٢٢) هذا ما نزعم أننا قمنا بجانب منه في الدراسة الأولى: «عبد الله العروي ونظرية الخطاب ما بعد الكولونيالي». وكانت الدراسة قد ظهرت في صيغتها الأولى في: **نزوى**، العدد ٥٤ (٢٠٠٨).

(٢٣) هند عروب، «مثقفون في مزادات السلطة،» **وجهة نظر** (المغرب)، العدد ٢٤ (شتاء ٢٠٠٥)، ص ٣٤.

(٢٤) العروي، **مفهوم الدولة**، ص ١٤٩.

كان مفهوم «الدولة»، وعلى نحو ما ساهم فيه العروي نفسه وآخرون، في أساس مطالب الارتقاء بالعالم العربي نحو «نظام عربي جديد»، أو «بديل»، يجري بموجبه وضع حد لـ«النزيف السياسي» أو «الاستعمار الداخلي» الذي خلـّفته الدكتاتوريات العربية على مدار نصف قرن من الزمن[٢٥].

في هذا المنظور أمكننا فهم سيطرة العائلة الحاكمة، أكان في مصر أم في تونس أو ليبيا أو اليمن، على آلة الدولة، بل وإخضاع هذه الآلة لأهدافها ومصالحها. وهي سيطرة ممنهجة ومطلقة، وعلى حساب حق الجماهير في العيش الكريم بثروات البلاد وخيراتها. وقد أفضى تحالف السلطة والثروة إلى فروق صارخة، أو «فلكية» كما نعتها البعض، في مستويات العيش، وأفضى أيضًا إلى ارتهان كامل للقوى الاقتصادية الخارجية في نطاق العولمة التي التهمت – في حال الشعوب المغلوبة – البقية الباقية.

الظاهر أن ما انتهى إليه العالم العربي، ومن ناحية الدولة، أو «إشكالية الدولة» كما ينوع العروي في سياق «المفهمة» (Conceptualisation)، تجاوَز الأزمة السالفة الذكر، وتجاوز «الدولة الرخوة» بتعبير جلال أمين، وتجاوز «ما قبل الدولة»، وتجاوز غياب الدولة ذاته. الأمر يعيد، في تصور البعض، بعث التاريخ «المملوكي – العثماني» مغلَّفًا بشعارات «اشتراكية» و«تقدمية» و«مدنية». وفي متن هذا التحول أعيد الاعتبار إلى «الدولة – السلطانية»، فـ«دولة الحزب الواحد» و«دولة العشيرة» و«دولة الطغمة». هي أشكال «محدثة» لتلك «الدولة – السلطانية» كما كتب الكاتب السوري منير الخطيب في مقال «دول تمنع نشوء مقاومات ومقاومات تمنع نشوء دول»[٢٦].

إن ما أدلى به العروي، وفي حال المغرب، مغرب الملك الراحل تحديدًا، لهو «شهادة» كما قالت الباحثة التي ترى، كما تلخص، «شهادة مزيفة من مفكر لطالما اعتُبر أصيلًا، تستوقف القارئ لتضرم التساؤل تلو الآخر. فأي العرويين يعكس حقيقته المفكر العنيد أم الشاهد بالزور؟ هل كان يبحث عن المال، عن الجاه، عن المناصب ـ وهو الذي تغنيه رفعته العلمية عن كل جاه مادي وكل منصب سياسي أو حقيبة وزارية؟ أم كان يتّقي شر السلطة ويطلب تأمين المستقبل؟ ما كانت دوافع صاحب **الأيديولوجيا العربية المعاصرة**؟»[٢٧].

إن تنصيصنا على «أحكام» الباحثة هو في حقيقة الأمر بدافع من الرغبة في توسيع دائرة النقاش بخصوص العروي المثقف؟ وبالتالي النبش في «الدوافع» أو «النيات» ومن خارج ما يسمّيه البعض «علم نفس النيات». ومن هذه الناحية لا يمكن للعروي أن يسلم من النقد وحتى الانتقاد (غير المرضي، للمناسبة)، لأن شهادته تطرح من جديد مشكلة «امتحان المثقف أمام الجهر بالحقيقة»، بما في ذلك «الحقيقة المتحولة» أو «صيرورة الحقيقة»[٢٨] التي عدّها العروي من مكونات «الفكر التاريخي» أو «التاريخانية» التي رفع «رايتها». إلّا أن «كلام» الباحثة يعكس بدوره مدى «تلقّي المثقف» من قبل المهتمين بقطاع الثقافة والسياسة أو المنتسبين إلى الحقلين الأخيرين. ولا أعتقد أن العروي يستحق كل هذا «التشكيك» وهذا «التجريح» اللذين لوّى بـ«نقد» الباحثة»، خصوصًا أنه ليس من «النمط» ولا في إطار من «أنماط المثقفين» الذي يمكن أن يستدرج إلى ما يستدرج إليه عادة أنصاف المثقفين. مبدئيًا، العروي حسم الأمر في تثبيت المسافة التي تفصل عادة بين المثقف و«السلطان»؛ لقد كان في إمكان الباحثة أن تناقشه بلغة لا يطغى فيها «الطابع الهجائي» على «الحس السياسي» وكتاب إدوارد سعيد السالف الذكر – وإلى جانب كتل أخرى – من الصنف الذي يسعف على مثل هذا النقد.

(٢٥) لقد قمنا بإنجاز خمس دراسات مطوَّلة حول «ثورات العالم العربي»، وهي متداولة في شبكة الاتصال الدولي.
(٢٦) منير الخطيب، «دول تمنع نشوء مقاومات ومقاومات تمنع نشوء دول،» **الحياة** (لندن): ٢٢/ ٣/ ٢٠٠٩.
(٢٧) عروب، ص ٣٤.
(٢٨) العروي، **العرب والفكر التاريخي**، ص ٢٠٦.

تقودنا الفكرة الأخيرة بشأن «صراع الأنماط» إلى الملاحظات النقدية التي وجّهها كلٌّ من عبد الحميد عقار وعبد الله ساعف وعبد القادر الشاوي، ومن خلال التركيز على المقال نفسه، في حوارهم المطوّل والمحكم مع العروي. والحوار موسوم بـ«عبد الله العروي: التحديث والديمقراطية»، وهو منشور في مجلة آفاق (العدد ٣ - ٤، ١٩٩٢) (وقد أحلنا إلى الحوار). وأهم ما ورد فيه ما يلي: «مقال في Edification d'un Etat moderne قرئ على أساس أن العروي يدعم فكرة كون الدولة الحالية من منجزاتها أنها أصبحت إدارة، على الأقل أصبحت إدارة، ولم يتورط في إشكال الديمقراطية، سجلت هذه الفكرة وكانت مثار عدة نقاشات». و«يلاحظ في المقال أن العروي يتحدث عمّا أنجز، ولم يلاحظ حديثًا عما يتصل بموضوع الديمقراطية، ونفس هذه الملاحظة قيلت بصدد مساهمة العروي عن الدستور المعدّل». كما يلاحَظ أن «العروي يتلافى الحديث عن الأشياء التي هي في طور المخاض أو تلك التي يتم تجاهلها من طرف الدولة. فالحداثة ليست في المستوى التقني أو مستوى التجهيزات فقط، بل ينبغي أن يُنظر إليها في مستوى السلوك كذلك، وتحديدًا في مستوى السلوك السياسي»(٢٩)... إلخ.

ليس العروي من الصنف الذي يمكنه أن يصمت، إذ دافع، وبطريقته، عن الكتاب ككل. وقد تصوّر أنه يتمحور «حول الإنجازات طوال ثلاثين سنة من حكم الملك الحسن الثاني»، وأن «الملك الحسن الثاني استطاع أن يجعل من المخزن تلك الدولة التي حاول ملوك القرن الماضي أن يشيدوها ولم يجدوا لذلك سبيلًا»؛ و«لا يمكن لأي مؤرخ أن ينكر ذلك» كما يعلق العروي. ويبقى الأهم أنه أشار إلى أن المقال(٣٠) محكوم بـ«الاستكتاب والاستجواب»(٣١). ولكن مع ذلك لم يتنازل فيه العروي عن «عرش التحليل» وعن طريقته في التفكير، وهو ما يطرح مسألة الموقف؟

مهما تكن «حجج» العروي، فإنه كان، في ما يخص العلاقة التي تصل ما بين المثقف والدولة، وفي النصين السالفين، «ساقطا بين كرسيين» كما يقول الفرنسيون، بل إنه على هذا المستوى بالذات تخلّى عن أهم «مبادئه الفكرية» وفي مقدّمها مبدأ «القطيعة» الذي رآه في أساس «الفكر التاريخي» الذي يفضي إلى الانخراط في «الحداثة». وقد لخّص الكاتب محمد خصيري، وعلى هامش حوار مجلة *Zamane*، الموضوع قائلًا: «يأخذ كثيرون على العروي قربه من المؤسسة الملكية منذ السبعينيات. رأى في كتاباته أن هذه المؤسسة كانت السبّاقة في كل المجالات، ورائدة التغيير والتحديث في المملكة. حالما يتحدّث عن نموذج الحكم، يخالف العروي منطق القطيعة الذي بني عليه فكره، فيصير تقليدياً يؤمن بالاستمرارية. وحين ألّف كتاباً عن الحسن الثاني بعنوان 'المغرب والحسن الثاني' عام ٢٠٠٥، رأى أن نظام حكمه لم يكن سوى محاولة لخلق استمرارية في النموذج التاريخي للحكم في المغرب. كأنه بهذا برّر مجموعة من القرارات السياسية التي اتخذها الحسن الثاني وكلّفت المغاربة غالياً»(٣٢).

أجل، إن السلطة «فائقة العيوب»، ثم إن إصرارها على من يخدمها، ومن منظور التبعية والولاء، لا يُحَد. و«الإغراءات» التي يواجهها المثقف، من هذه الناحية، وزيادة على وضعه الاجتماعي الخانق، هي بدورها كثيرة وجارفة. وكما يلخص إدوارد سعيد: «إن التبعية العمياء للسلطة في عالم اليوم هي أفدح الأخطار التي تهدد كينونة حياة فكرية أخلاقية نشطة». ولذلك «ينبغي الحذر الدائم»، ومهما يكن، فإن المثقفين يظلون،

(٢٩) العروي، «التحديث والديمقراطية،» ص ١٥٩.

(٣٠) عبد الله العروي ليس من الصنف الذي يستقر على «قناة المقال»، وحتى إذا كان قد نشر مقالات في فترات سابقة، فإنه ظل فيها هو العروي نفسه في مصنفاته التاريخية والنقدية.

(٣١) العروي، «التحديث والديمقراطية،» ص ١٥٩.

(٣٢) محمد الخصيري، «عبد الله العروي لم ينطل عليه الربيع العربي،» **الأخبار**، ١٠/ ٤/ ٢٠١٢، على الموقع الإلكتروني: http://www.al-akhbar.com/node/61867.

وفي تصور سعيد دائمًا، «في موقع يتيح المجال للاختيار، ويقوم أكثر من غيره على المبادئ، بحيث يمكنهم قول الحق في وجه السلطة». وأن يكون المثقف مع السلطة أو ضدها هو مسألة، كما يختم إدوارد سعيد الكتاب، ترتبط بالاختيار كما أسلفنا أو الإرادة(٣٣). وعلى الرغم من مجمل التغيرات في مجال الفكر، فإن مسألة «القيم»، أو «الإيتيك» (Ethique) كما يعبّر عنها البعض، لا تزال تفرض ذاتها، وينبغي ألّا يقال إننا نعيش في عصر آخر غير عصرها. ثم إن «سلاح النقد»، ومن «منظور وعي شامل لمسيرة التاريخ» كما يخصصه العروي(٣٤)، يقع في ما يمكن نعته بـ«الأساس التكويني» للمثقف.

غير أن ما ينبغي أن يقال في حق العروي، وعلى الرغم من النقد الموجّه إليه، هو أنه ليس «رجل دولة» أو «رجل مؤسسات»، وليس من الصنف الذي يمكن أن يبيع «استشارته» وعلى افتراض أنه مستشار أو خبير؛ فالمؤسسة التي ينتمي إليها هي مؤسسة «التحليل المستحدث والصارم»، وهي المؤسسة التي جعلته لا يكف عن طرح «الأسئلة وبدون كلل أو عياء». غير أن ذلك لا يفيد أي نوع من التمترس وراء الأسئلة التي يتمترس حولها البعض، ذلك أن «التهرب من الأسئلة الجوهرية قد يشجع على استبدالها بأخرى تافهة وأحيانا تغليطية»، كما قال العروي نفسه في مصنّفه **مجمل تاريخ المغرب**، وإن في سياق نقد **كتّاب عهد الاستعمار**[٣٥].

-٥-

أجل، في اللحظة التي خرج فيها العروي على المتابعين والمهتمين بـ«جديده»، وبمقاله السالف الذكر، كان المغرب لا يزال يلوِّح بخيار «الدولة التسلطية» في التعامل مع المجتمع، حيث يصعب القول «إن المجتمع يغذّي الدولة بقدر ما تكون الدولة المجتمع». وفي هذا الصدد يحق للباحثة هند عروب أن تختم مقالها بالشكل التالي: «وبينما كان العروي يخط صلوات الشكر، كان معتقلو تزممارت ودرب مولاي الشريف... يئنون صلاة، ويصرخون صلاة، ويصمدون صلاة، ويسألون هم أيضًا الله العلي (رؤية شمس الحرية)، أو أن يسمع أنينهم أحد، أو التمدد في راحة أبدية بين راحتي عزرائيل بدلًا من قسوة معتقلات دولة قيل إنها (عصرية)»[٣٦].

المؤكد أن «هناك ما حصل، وهناك ما يروى» تبعًا للعبارة الخلدونية، ومن ثم منشأ «الرواية» التي أرّخت لـ«المرحلة السوداء» في «تاريخ المغرب المعاصر». ثم إن الدولة بذاتها دخلت على خط جبر الضرر. والمطلوب حاليًا، وهذا ما يسجل نقصًا واضحًا، هو تعميق «الكتابة» التي من شأنها أن «تطوي»، وبمعنى من المعاني، المرحلة، ومن دون أن يفيد ذلك، إطلاقًا، «نسيانها» حتى لا يحدث ما حدث من قبل، وهو ما لا يمكن لـ«دلالاته الكبرى» أن تتحدّد إلّا من خلال كتابات، وبالمعنى المفتوح للكتابة، تصل ما بين الذاكرة والسرد والأمة.

أجل، إن «اللقاء»، وخصوصًا لقاء «الضحية» مع «الجلاد»، أمر صعب ومرّ، غير أن الخطو نحو «الأمام» أو «المستقبل» يفرض ذلك، كما تفرض ذلك «سياسة الذاكرة»[٣٧] ذاتها. نقول ذلك لأن ما لا يلتفت إليه عادة، أو هو ما يتم تناسيه عن قصد، وهو ما كشفت عنه الثورات والحراكات والاحتجاجات، والكتابات والحوارات والشهادات، هو طبيعة الموقف من الدولة. أجل، لا أحد يوافق على أن تكون الدولة «أداة»

---

(٣٣) ادوارد سعيد، **صور المثقف**، نقله إلى العربية غسان غصن (بيروت: دار النهار، ١٩٩٧)، ص ١٢٢.

(٣٤) عبد الله العروي، **الإيديولوجيا العربية المعاصرة** (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٥)، ص ١٩٧.

(٣٥) العروي، **مجمل تاريخ المغرب**، ص ٥١٥.

(٣٦) عروب، ص ٣٧.

(٣٧) في هذا الصدد يمكن الاطلاع على كتاب تزفتان تودوروف:
Tzvetan Todorov, *Mémoire du mal, tentation du bien: Enquête sur le siècle*, biblio essais; 4321 (Paris: R. Laffont, 2002).
وقد تُرجم إلى العربية تحت عنوان مغاير: تزفيتان تودوروف، **الأمل والذاكرة: خلاصة القرن العشرين**، ترجمة نرمين عبد الله العمري (الرياض: مكتبة العبيكان، ٢٠٠٦). والكتاب يفيد هنا على الرغم من خلفيته «الأوروبية الشرقية».

في يد «النظام»، يوظفها متى يشاء وكيفما يشاء، ولا سيما في ما يخص المطالب العادلة والمشروعة للجماهير، غير أنه ينبغي - في الوقت ذاته - عدم إضعاف الدولة لأن ذلك يفضي إلى «البلقنة» وإلى الحد الذي لا يُعرف فيه القاتل من القتيل. وكما قال العروي: «نقيض نظرية الدولة هي الفوضوية»(٣٨).

فالدولة مفهوم مركزي في تحليلات العروي الذي يدعو إلى أن يكون حضورها مركزيًا في المجتمعات المغربية ككل، وحتى في مجاله الأثير المتعلق بالتاريخ، كما أسلفنا. وعلى المستوى الأخير، يتصور أن التاريخ، بمعناه العام، يدور حول الدولة، ظهورها وضمورها(٣٩). غير أن ما يتوجّب استحضاره هو أن العروي من الصنف الذي لا يترك «بياضًا فكريًا» أو «منهجيًا»، إذ لا تغيب عنه البحوث الأخرى ذات الصلة بـ«نظام الإنتاج وحركة المجتمع ومستوى الفكر والثقافة» باعتبارها «بحوثًا شاقة ومستحدثة» ولم يلتفت إليها الباحثون إلّا في مطلع القرن العشرين(٤٠). هذا وينبغي ألّا يخفى أن الانفتاح على مثل هذا التوجه يقود إلى «التشابك» مع الأنثروبولوجيا التي «يقطع» معها العروي وبصرامة، إضافة إلى أن هذه «القطيعة» تقع في صلب اهتمام المؤرخ.

إجمالًا، إن موطن التركيز عند العروي يظل على الدولة. ومن ثم، فإن الاستعمار ما كان له أن يستعمر بلاد المغرب إلّا بعد «عزل الدولة»، وإلّا بعد انهيار «الدولة التاريخية»، وعلى النحو الذي أفضى إلى «مجتمع مفتَّت مسحوق»، في هذه البلاد. وقد حدث أن انهارت «الدولة التاريخية» في هذه البلاد(٤١)، ولاعتبارات لا ترتبط بالاستعمار فقط، وهذا أمر يخرج عن موضوعنا.

السؤال الذي فرض نفسه بعد الاستقلال، كما تصور العروي، هو: «على أي أسس يمكن إنشاء الدولة الجديدة، فلم يكن من الممكن العمل على استمرار الوضعية التي كانت سائدة في الفترة الاستعمارية، كما لم يكن بالإمكان إعادة إنتاج الماضي»(٤٢). ومن خارج مربع الاستعمار، يهمنا أن نشير إلى أن الدولة تحمي من الانفجار الاجتماعي. وربما هذا ما جعل العروي ينظر بنوع من الشك في الحراك الاجتماعي الذي عرفه المغرب كسائر أغلب بلدان العالم العربي. وكان هذا الحراك الذي تحول إلى ثورات قد انطلق منذ مختتم سنة ٢٠١٠. وعلى النحو الذي أفضى إلى إسقاط «دكتاتوريات» لم يكن أحد، من الملاحظين أو من المحللين، يتصور إسقاطها في العالم العربي.

أجل، صمت العروي بخصوص الموضوع الذي أثار، ولا يزال، سيلًا من الكتابات والتحليلات والشهادات والحوارات. ولم ينطق بشيء في الموضوع. وفي حوار مجلة *Zamane*، «انتقص»، ومن وجهة نظر «المؤرخ»، من «حركة ٢٠ فبراير في المغرب»، وخصوصًا من ناحية صلتها بـ«الديمقراطية» باعتبارها «موعدًا تاريخيًا ملحًّا». لقد أخطأت الحركة الموعد، وكان الحوار مناسبة للتذكير بأن «الملكية تلعب دورًا ضامنًا للاستقرار، وخصوصًا أنّها تضمن الفصل بين الديني والسياسي». ويبقى الأهم أنه يركز على الدستور، بل يتصوّر أن ما سيتوقف عنده المؤرخون المستقبليون كثيراً هو «نص الدستور الجديد» للمغرب (٢٠١١) الذي حررته لجنة تابعة للقصر وفي إطار من «الاستجابة» لضغط الشارع. واستشهد العروي هنا بـ«الثورة الفرنسية»، وكيف أن المؤرخين يتوقفون عند المجلس التأسيسي الذي ترك مئات

(٣٨) العروي، **مفهوم الدولة**، ص ١٥٨.
(٣٩) العروي، **مجمل تاريخ المغرب**، ص ٥١٣.
(٤٠) المصدر نفسه، ص ٥٣١.
(٤١) المصدر نفسه، ص ٥١٣، ٥٣٢ و٥٨٧.
(٤٢) عبد الله العروي يتحدث عن «التاريخ والعقلانية» في ندوة دولية احتضنتها مؤسسة آل سعود في الدار البيضاء يومي ٨ - ٩ نيسان/ أبريل ٢٠٠٥، نشرت في: **الأحداث المغربية**، ١٥/ ٤/ ٢٠٠٥.

الأطنان من الوثائق التي يعود إليها الدارسون، وأمّا ما أحاطته الجماهير بالثورة من شعارات، فليس هناك من يذكره، لقد ذهب مع الرياح.

فالأهم، إذًا، هو «الدستور». والظاهر أن التركيز على الدستور جاء تحت تأثير ثقل مفهوم الدولة في منجز العروي، إضافة إلى أن الدستور يحد من تغوّل «الدولة المفترسة» (Prédateur) مثلما يساهم في العقلانية السياسية والاجتماعية. ولكن مع ذلك، فإن مطلب «الدسترة» كان من بين المطالب الأساسية في ثورات العالم العربي إلى درجة أن هناك من نعتها، وضمن نعوت أخرى، بـ«ثورات الدسترة»؟ ومع ذلك، يُطرح السؤال حول موقف العروي من «المشاركة الجماهيرية» أو «الضغط الجماهيري»، وكيف أن هذا الضغط صار واقعًا تاريخيًا؟ الظاهر أن هذا ما لا يساير «المثقف» أو «النخب العربية» التي بدت، وفي الأغلب الأعم، معزولة أمام امتحان ما أسماه الإعلام العالمي «الربيع العربي». وكما بدت معزولة أمام «العوام» الذين تخلّصوا من «لجام الخوف» وأسقطوا - بالتالي - أكثر من دكتاتور عربي وفي غضون أسابيع معدودة.

-٦-

إننا في الواقع لا نوافق على أن نحمّل المثقف أكثر ممّا يمكن أن يتحمله، ولا سيما في منظور ذلك الصنف من «التصوّر الرومانسي»، أو بالأحرى «الرومانسي - الديني» الذي ينسب - عادة - إلى المثقفين ما لا يستطيعون القيام به. أجل، في إمكان المثقف التحرك في الشارع، غير أن دوره يظل في مجال آخر غير الشارع وغير مجاراة الجماهير، وذلك كله - وابتداءً- «حتى لا يضيع وقته» كما يختزل البعض. ولكن: إلى أي حد يمكن للمثقف أن يلتزم «الصمت»؟ ألا يمكنه، ومن داخل هذا الاعتبار، أن يقوم بدور ما؟ وأن يسمع «صوته»؟ ألا يسعفه المقال من هذه الناحية شأن باقي القنوات؟

في ضوء ما سلف، قد يسهل علينا أن ننفي عن العروي دور المثقف، غير أنه ينبغي أن نعي بأننا لا نصدر، هنا، عن معيار «الاحتجاجات» و«الاضطرابات» في التعامل مع المثقف، وكأن المثقف لا يمكنه أن يؤشر على حضوره النوعي من خارج هذا النوع من «التشابك البطولي». والظاهر أن هذا التصور لا يستجيب للنظر إلى ما كان قد أسماه العروي نفسه، وقبل ما يقرب من أربعة عقود (١٩٧٤)، «الاختيارات الشخصية»[٤٣] فقط، وإنما لا يستجيب أيضًا لمنجز العروي في وحدته السياقية الكبرى التي هي وحدة «الحداثة» ومدى دور المثقف على مستوى المساهمة في التمهيد لولوجها حتى نضمن لمجتمعاتنا نوعًا من الانتساب إلى العصر والمساهمة بالتالي، وكشعوب أخرى، في إنتاج دلالات هذا الأخير. فالأسئلة التي تطرح على العالم العربي تتمحور حول السؤال المركزي التالي: كيف نكون حداثيين[٤٤]؟ والمثقف، وبما أنه نمط سوسيولوجي، فهو ظاهرة حديثة، أكان مع الحداثة أم ضدها[٤٥].

غير أن ما سلف لا يفيد البتة أي نوع من «الانغلاق السكولاستيكي» (L'Enfermement Scolastique)[٤٦] الذي هو قرين «تمركز المثقف حول ذاته»، وهو ما يضاعف من مشكلات هذا الأخير بالنظر إلى الانفصال

---

(٤٣) عبد الله العروي، «عن التخلف والتأخر التاريخي،» (حوار مع عبد العزيز بلال ومحمد جسوس) نشر الحوار في: **لاماليف** *(Lamalif)*، العدد ٦٤ (حزيران/ يونيو ١٩٧٤)، ص ١٢ - ٢٥. وأجرت الحوار زكية داوود وترجمه عن الفرنسية مصطفى المسناوي ومحمد بولعيش ونشرت الترجمة في: **مجلة بيت الحكمة**، السنة ١، العدد ١ (نيسان/ أبريل ١٩٨٦)، ص ١٣٧.

(44) Laroui, «Histoire, science, idéologie,» p. 37.

(45) Abdallah Laroui, *Islamisme, modernisme, libéralisme: Esquisses critiques* (Casablanca: Centre Culturel Arabe, 1997), p. 39.

(46) Pierre Bourdieu, *Méditations pascaliennes,* liber (Paris: Seuil, 1997), pp. 52-53.

وقد عاد بورديو إلى تطوير هذا التصور في مقالة له نُشرت بعد وفاته تحت عنوان «من أجل معرفة ملتزمة» (Pour un savoir engagé)، حيث أكد فيه أن التمييز بين «الأكاديمية» (Scholarship) و«الالتزام» (Commitment) هو تمييز «مصطنع». هذا بالإضافة إلى تركيز بورديو على الجمع بين طرفي الثنائية السابقة، لكن في المنظور الذي يضمن صورة «العالم المستقل»؛ وهو العالم ذاته الذي يخضع لقواعد المجموعة العلمية. انظر:

Pierre Bourdieu, ‹Pour un savoir engagé,› *Le Monde Diplomatique* (Février 2002).

عن مشكلات المجتمعات التي ينتمي إليها، وعلى النحو الذي يعمّق انعزال المثقف والسماح - بالتالي - لـ«الأصوليات القاتلة» (وعلى اختلاف أنواعها) بالمزيد من «الانغراس» في المجتمع والتمكّن من شبكاته التواصلية التحتية؛ فالعروي ليس من الصنف الذي يُضرب عن الخوض في الألغام، وعندما يتكلم يبدو ممسكًا بـ«الخريطة» بأكملها لكن على طريقته الصارمة والمتفردة، ودونما أي نوع من «التنازل» أو «المراوغة»؛ فـ«إعطاء التاريخ وزنه» قرين نوع من الإقرار بـ«فعالية دور المثقف»(٤٧).

في السياق نفسه، ليس العروي من الصنف الذي يتستّر وراء «الأزمة»، «أزمة المثقف»، ولا سيما في المدار الذي لا يفارق المنظور السوسيولوجي الاختزالي والتبسيطي، بل إنه يقلب الموضوع أو يخلخله من أساسه. يقول: «ماذا نعني بأزمة المثقف العربي وهو يعيش أكثر من أزمة واحدة؟»(٤٨)، غير أن الأهم هو أن «أزمة المثقفين ظاهرة عامة: يمكن القول إن ظاهرة الأزمة لا تفارق المثقف في كل مجتمع وفي كل حقبة من الحقب التاريخية، بل إن الأزمة لا تدل في الغالب على انحطاط أمّة ما بقدر ما تواكب نهضة تلك الأمّة من كبوتها وركودها»(٤٩).

ويبدو لغم السياسة واردًا في تحليلات العروي وكتاباته وحواراته، وعلى النحو الذي يتكشف عنه أن العلاقة التي تصل ما بين المثقف والسياسة «علاقة وجود» لا «علاقة حدود»، وعلى النحو الذي تتكشف عنه السياسة باعتبارها مفهومًا ينأى عن التقوقع في «التنظيم» الذي يحد من التفكير والتأمل والخيال. ومن ثم منشأ العلاقة المركّبة، والتأثّرية المتبادلة بين الطرفين، وفي إطار سلسلة إنتاج الوعي، حيث لا يمكن لأي طرف أن يسلم من الآخر. هذا وإن كانت السياسة، هنا، تظل هي نقطة الجذب. وكما يدعو السوسيولوجي الفرنسي بيير بورديو: «يجب أن نتعلم كيف نفكر في السياسة من دون أن يكون تفكيرنا سياسيًا»(٥٠). ويقول العروي، في حوار خاص معه، موضحًا الفكرة نفسها: «الاهتمام بالسياسة ليس معناه العمل داخل زاوية سياسية، كما أن الاهتمام بالفكر ليس معناه الابتعاد عن السياسة»(٥١). ويضيف في حوار آخر: «لم يسبق لي أن عرفت السياسة باعتبارها عملًا حزبيًا، أو عملًا داخل ‹زاوية›، داخل علاقة الشيخ بالمريد»(٥٢).

والظاهر أن العروي يتحدث هنا عن المثقف بقدر ما يستجيب لذاته. وأظن أن الفكرة ذاتها وضّحها، أو بالأحرى لخّصها، عبد السلام بنعبد العالي (وهو أحد أهم المحاورين للعروي) في سياق قراءته للجزء الثالث من **خواطر الصباح**، وذلك حين أشار إلى «المثقف حينما يكون مهووسًا بالسياسي من غير أن يغرق في ‹السياسة›»، وحين أشار إلى أن العروي «محلل من بعيد يتحاشى الغرق في السياسة أو إصدار الأحكام، أو الميل لكفة ضد أخرى»(٥٣). ويتضاعف المشكل أكثر في سياق في حجم السياق المغربي، حيث «الأمية السياسية الطاغية»، وحيث «مكوّنات السياسة عندنا هي في الوقت نفسه موانع السياسة»(٥٤).

---

(٤٧) في هذا الصدد يمكن الإحالة إلى نص القراءة المتميزة للمؤرخ المفكر التونسي هشام جعيط لكتاب العروي **أزمة المثقفين العرب** في: هشام جعيط، **أوروبا والإسلام: صدام الثقافة والحداثة**، سلسلة السياسة والمجتمع (بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٥)، ص ١٠٠ - ١٠٥.

(٤٨) العروي، **ثقافتنا في ضوء التاريخ**، ص ١٧٢.

(٤٩) المصدر نفسه، ص ١٧١.

(٥٠) عمر برنوصي، «المعرفة والسلطة: بيير بورديو وإعادة تعريف مفهوم الالتزام،» **وجهة نظر**، العدد ٢٤ (شتاء ٢٠٠٥)، ص ١٢.

(٥١) حوار خاص بـ«فكر وإبداع»، في: **الاتحاد الاشتراكي**، ٢٣/ ٤/ ٢٠٠٤.

(٥٢) نظرة مؤرخ للمغرب في عهد الحسن الثاني في: **الاتحاد الاشتراكي**، ١٣/ ١٠/ ٢٠٠٩. ترجمة لحوار: **مقدمات** (صيف ٢٠٠٦) (ترجمة سعيد عاهد).

(٥٣) عبد السلام بنعبد العالي، «المثقف حينما يكون مهووسًا بالسياسي من غير أن يغرق في ‹السياسة›،» **الاتحاد الاشتراكي** (الملحق الثقافي): ١١/ ٣/ ٢٠٠٥.

(٥٤) عبد الله العروي، **من ديوان السياسة**، ط ٢ (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠١٠)، ص ٦٢ و١٥٤.

وعلى مستوى آخر، وفي سياق «خطاطة المثقف والسلطة» التي يرتاح إليها كثيرون عادة، ينبغي ألّا يُلخَّص العروي في قراءته لعهد الحسن الثاني فقط، وعلى ما تنطوي عليها هذه القراءة من أفكار نقدية عميقة لا تكشف عن نفسها في وضوح؛ إذ يصعب القول إن العروي غطس في «مستنقع المدح»، وهو نفسه أكد في حوار معه أنه لم يمدح الحسن الثاني بالقدر الذي قيل[٥٥]. ويضيف في الحوار نفسه: «الحسن الثاني كان مصلحًا في العديد من المجالات، لقد شيّد دولة، نظم بيروقراطية، إلخ. لكنه، وهذا ما سجلته جيدًا، لم يجدد الثقافة المغربية، بالمعنى الشامل للكلمة، واكتفى باعتماد ازدواجية ثقافية عقيمة في رأيي. ومع هذا لا يمكنني، كمؤرخ، إلّا أن أقر أنه كان على انسجام مع أغلبية الشعب المغربي حول هذه النقطة. إن محافظته الثقافية كانت أساس مشروعيته السياسية، ونحن نسعى في إطار نقاشنا الحالي إلى توضيح مشروعيته التاريخية»[٥٦].

فالمسألة تتعلق بـ«مغرب الحسن الثاني» ككل، ذلك أن الملك الراحل من صنف «رجال السياسة» من الذين كانت لهم «قرارات» ينعتها العروي بـ«قرارات رجال السياسة» التي عادة ما يكون لها «تأثير». وهذه القرارات هي ما يسعى المؤرخ إلى فهمها وتحليلها. غير أن العروي ساهم أيضًا بأفكار تخصّ التجربة السياسية المغربية المعاصرة بصفة عامة، وهو ما يمكن استخلاصه من كتابه من **ديوان السياسة** الذي تضمّن أفكارًا سياسية في غاية من الأهمية، بل وهو ما يمكن استخلاصه حتى من كتاباته التاريخية ذاتها لكي لا تفوتنا الإشارة إلى كتاباته الفكرية. وتبقى أفكاره في هذا المجال «صادمة»، وعلى الرغم من تنوع صيغها الأسلوبية، فإنها تخدم «الخطاب» ذاته. ومن ثم، فإن أفكارًا من مثل «كل ثورة ثقافية تتضمن خطرًا بالغًا بعدم الاستقرار» و«بن بركه قدره تعرض للتهشيم» و«وتراني أتساءل أحيانًا، هل ترغب غالبية المغاربة حقًا، في التغيير، أم تخشى أن تتكبد في سبيله التضحيات، وتبذل المجهودات الجسام، وتلاقي الاضطرابات الاجتماعية؟» و«الديمقراطية عندنا كلام كثير وعمل قليل»، وغيرها من عشرات الأفكار بشأن النخبة والدستور والديمقراطية والإصلاح، جديرة بأن تعكس صنف «المثقف النوعي» الذي يجعل من «النقد» سندًا محايثًا له في تمظهراته.

-٧-

المؤكد أن كل فكرة من الأفكار الأخيرة قابلة للمناقشة على امتداد مقال مستقل، ولذلك يهمنا، وفي سياق تأكيد «صور المثقف» ومدى اقترابه من الحرائق، أن نعرّج على موضوع ثان لا يخلو من أهمية بالغة في هذا السياق. ونقصد، هنا، موضوع الدِّين ومدى الموقف من مجمل الخطاب الذي ينتج حوله، أكان في المغرب أم في العالم العربي ككل أو حتى في الغرب. ومن هذه الناحية، ساهم العروي بأفكار عديدة وقوية، سواء في كتابه **السنّة والإصلاح** (٢٠٠٨) الذي أثار ردودًا عديدة، أو في باقي كتاباته وحواراته.

كنا قد أشرنا في الدراسة الأولى «عبد الله العروي ونظرية الخطاب ما بعد الكولونيالي» إلى موقف العروي من «المناظرة الدينية»، ويهمنا هنا أن نستعيد كلامه في سياقه العام الذي ورد في حوار معه على هامش إصدار كتابه **السنّة والإصلاح**.

يقول (ونستحضر نصه على طوله): «[...] عمومًا لا أريد أن أدخل في صراع ضد الفكر الديني، لأن المناظرة الدينية عندنا تدخل على بساط الفكر الديني التقليدي؟ ذلك أنني أعتبر أن المناظرة، أو النقد، تعيد كلام الشيعة والسنّة، وما يدور حولهما في الماضي، لأن ما يمكن أن يقال في هذا المضمار قد قيل وسجّل في

(٥٥) **أخبار اليوم**، ٣-٤/ ٤/ ٢٠١٠، عن: **لوماتان**، ٧/ ٣/ ٢٠٠٥.
(٥٦) المصدر نفسه.

كتب المِلل والنِّحل. فإذن إن كل ما يمكن اعتباره نقدًا حديثًا هو في الواقع عودة إلى نقد قديم ظهر وازدهر ثم خفت لأسباب تاريخية معيّنة، فلذلك أفضل أن يكون الكلام انطلاقًا من مفهوم المصلحة فقط. ما جدوى الكلام عن القيم التقليدية أو الأصلية؟ في حين أن المشكل الذي يواجهنا هو الفقر الاجتماعي من ناحية، والضحالة الفكرية من ناحية العلم، والركود الاقتصادي». ويواصل، في الحوار نفسه، وعن المثقف هذه المرة: «أقول بصراحة أنه إذا لم يتوجب بالضرورة نقد الفكر الديني، يتوجب بالمقابل الإفصاح عن الموقف، موقف كل مثقف، وكل مواطن أمام الانزلاقات التي تؤدي إلى الانتحار في عالمنا الحاضر. فهناك مواقف، وهناك دعاوى وحركات تؤدي إلى بلورة الفكر الانتحاري بصورة واضحة»(٥٧).

على الرغم من أن العروي يتجنّب المناظرة، فإن أفكاره تمسّ المناظرة، بل وتخلخل بنيان «الإسلام السياسي». لذلك، عندما يقول في حوار معه: «لو كان الإسلام هو الحل بالمنطق السياسي لوجدنا الحل منذ أربعة عشر قرنًا»(٥٨) فإنه يلخص «الحكاية» بأكملها. والمشكل، هنا، ليس في الدِّين في حد ذاته، وإنما في السياسة ذاتها. يقول: «لا يمكن أن يقال إن الدِّين عندنا يتجه بطبيعته إلى السياسة، بل السياسة هي التي تبحث عن الدِّين لإدخاله في حلبة الصراع. ثم يحصل ما يحصل بعد ذلك»(٥٩).

هذا بالإضافة إلى صعوبة التعايش في إطار من «التعددية السياسية» بسبب من التشظّي الاجتماعي في مظاهره المتعددة(٦٠)، وبسبب من «التقليد» الذي هيمن في المغرب وعبر تاريخ هذا الأخير. يقول: «ينبغي أن نعترف بأن المغرب لم يكن أبدًا أرض تجديد فكري، هذا واقع بحيث إن كل الأفكار قد أتته من الخارج: إمّا من الشرق أو من الغرب [...] أمّا التجديد الفكري، أي الثورة التي تنبع من الأرض، فهي لا تبدو أنها من سجايا المغاربة [...] المغربي عادة يميل إلى التقليد. هذا واقع. والمغرب أرض خصبة للتقليد». وحتى «العلم» الذي من المفروض أن يُستنَد إليه في التعامل مع الدِّين، يُفرَغ من محتواه أو «يُستعمَل». وفي هذا الصدد يطالب العروي المثقف بالتركيز على «العلم الكاشف»(٦١) الذي يفيد من العلوم الاجتماعية ككل، وعلى النحو الذي لا يضر بالعلاقة التي يمكنها أن تصل بين العلم ذاته والالتزام؛ فـ«كل تفكير جدّي اليوم يجري تحت مراقبة العلم، أكان واعيًا بذلك أو لا»، هذا وإن كان العروي يميل أكثر إلى «النقد» الذي لا نعدم فيه تأثير الفلسفة وعلم الاجتماع. إجمالًا: لا يركز العروي على «التأخر التاريخي» فقط، وإنما يركز على «التأخر النقدي»(٦٢) أيضًا. ومن ناحية النص القرآني، فإن الاستناد إلى التاريخ في النظر إلى النص الأخير، وباعتباره «قراءة» أيضًا، لا يمكنه إلّا أن يكون «صادمًا». أجل، إن هذا التوجه غير جديد، لقد تكلّم البعض في الموضوع(٦٣)، ومن منظور «النقد المعاصر»(٦٤) كما يطالب العروي نفسه، وعلى النحو الذي أفضى بالبعض إلى أن يكونوا عرضة لمتاعب(٦٥)، غير أن العروي يظل وفيًّا لأسلوبه الذي ينأى عن «التدرج» و«المعمارية» أو البلاغة التي تطغى على المنطق، هذا بالإضافة إلى أنه لا يبدو منشغلًا – وفي المقام الأول – بنقد العقل الديني أو الخطاب الديني.

(٥٧) حوار خاص بـ«فكر وإبداع»، في: **الاتحاد الاشتراكي**: ٢٣/ ٤/ ٢٠٠٤.
(٥٨) عبد الله العروي، حوار أجراه معه طلحة جبريل، في: **الجمهور الآخر**: ٨-٩/ ٦/ ٢٠٠٢.
(٥٩) العروي، **من ديوان السياسة**، ص ١٥٧.

(60) Laroui, *Islamisme, modernisme, libéralisme*, p. 136.
(61) Laroui, «Histoire, science, idéologie,» p. 59.

(٦٢) المصدر نفسه، ص ٦٢.
(٦٣) نفكر، هنا، بشكل خاص في أبحاث الراحلَين محمد أركون ونصر حامد أبو زيد.
(٦٤) عبد الله العروي، **السنّة والإصلاح** (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٨)، ص ١٢٥.
(٦٥) لقد سعينا إلى معالجة جانب من الموضوع في: يحيى بن الوليد، **سلطان التراث وفتنة القراءة** (عمان: دار أزمنة، ٢٠١٠).

في ضوء ما سلف، يصعب نفي دور المثقف عن العروي، لكن على طريقته كما أسلفنا؛ فهو غير منعزل عن «المقلاة»، وهو غير «متفرج ملتزم» بتعبير ريمون آرون كما تصور البعض. الفرق هو أنه ينظر إلى الأشياء «من بعيد» مثلما يأخذ المسافة اللازمة حتى يقف على «الجذور العميقة والمتشعبة». وإذا كان هناك من درس يُستخلص من تجربته، فهو كامن في دور المثقف الذي يمكن أن يؤديه المؤرخ بدوره شأن الكاتب والشاعر والروائي والرسام والمخرج السينمائي... إلخ. فالانتساب إلى «الحقل الأكاديمي» لا يعني «الانسلاخ» عن القيام بدور المثقف، والاهتمام بالمنهج لا يعني الانغلاق في «عبادة المناهج» أو في «الصنمية المنهجية». وفي هذا الصدد لا يخفي العروي خيبته، يقول: «لا يُتصور أن تكون هذه الطوابير الهائلة من الدارسين، ومنهم حذاق وموهوبون، قد سارت كلها في دهاليز التيه»[٦٦]. وكما يصر على القول «إن المثقف المغربي ينقصه الخيال»[٦٧]، وفي حال السياسي يتجاوز الأمر النقصان نحو اليباب الجارف.

كما أنه يمكن أن نفيد من العروي من ناحية الاعتقاد في «آلة التحليل» بـ«المفاهيم» التي تقي من «الثرثرة» أو «الشقشقة اللفظية»، كما نعتها العروي في أكثر من مناسبة. وحتى إن كنّا قد تحدثّنا عن صلة العروي بالمفاهيم، فإن ذلك لا يحول دون تأكيد أن المفاهيم تظل في حاجة إلى ذلك الصنف من الشخصيات المفهومية التي تساهم في إعطاء تعريف لها كما قال كلٌّ من جيل دولوز وفيليكس غاتاري في كتابها المشترك **ما هي الفلسفة**[٦٨]؛ وهذا ما يمكن نأخذ به، في تصورنا، في حال العروي.

أجل، إن العروي ليس نموذجًا للمثقف الذي يشتغل بالمقال كما أسلفنا، وليس نموذجًا للمثقف الذي يسعى إلى توجيه الرأي أو أن يكون له أتباع. لكن مع ذلك، يمكن أن نفيد منه في الاضطلاع بدور المثقف، بما في ذلك ناحية التعليق وكتابة المقال باعتبارهما شكلين دالّين على قياس حضور المثقف في وقتنا الراهن. وحتى المثقف الخبير الذي صار علامة على العصر مدعو بدوره إلى الإفادة منه، خصوصًا أن العروي لفت الانتباه إلى أن هذا المثقف أدى دورًا إيجابيًا تارة، ودورًا سلبيًا طورًا، وعلى المؤرخ يقع بيان هذا الأمر[٦٩]. ومعنى ذلك أنه ينبغي ألّا ننظر أبدًا إلى المثقف الخبير بعين من التشكيك، ما دام أنه هو أيضًا يضطلع بدور متعيّن داخل جوقة المثقفين.

ثمة فكرة أخرى في غاية الأهمية في نظرنا، وذات صلة بسيرة العروي هذه المرة؛ فهو نموذج للمثقف الذي لا ينجذب إلى «السلطان» و الإضراب - بالتالي - عن الخوض في الألغام. وهو نموذج للمثقف الذي لا يكترث بالانتشار في الفضاء العام، ونموذج للمثقف الذي ينأى عن الغرور السياسي والمشيخة الفكرية ولوثة الشعبوية... إلخ. بكلام جامع: لا يندرج ضمن «أمراض الحالة المغربية» كما اصطلحنا عليها من خلال سلسلة من المقالات المتداولة في «عالم النّت». وحتى إن كنّا لا نعدم لديه نوعًا من «الاستعلاء المعرفي»، فإن هذا الاستعلاء ينأى عن «ثقافة الكراهية» و«التدمير» و«الادعاء»... إلخ. ومع ذلك، وكما يذكرّنا العروي نفسه، كل واحد يقيم الاختلاف بين العلماء المزيفين والعلماء الحقيقيين، وبين المثقفين والمأجورين أو المرتزقة (Mercenaries)[٧٠].

---

(٦٦) العروي، من ديوان السياسة، ص ٤٢.
(٦٧) نظرة مؤرخ للمغرب في عهد الحسن الثاني، في: **الاتحاد الاشتراكي**، ١٣/ ١٠/ ٢٠٠٩.
(68) Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, critique (Paris: Les Éd. de Minuit, 1991), p. 8.
(٦٩) **أخبار اليوم**، ٣-٤/ ٤/ ٢٠١٠.
(70) Laroui, ‹Histoire, science, idéologie,› p. 75.

الطيب بوعزة *

مفهوم «الرؤية إلى العالم» بوصفه أداة إجرائية لقراءة تاريخ الفكر الفلسفي

في مقاربة السلوك وأنماط الاجتماع الإنساني، يشكل مفهوم «المعنى الكلي» مدخلًا ضروريًا لفهم الظاهرة الإنسانية. وفي هذا البحث، يسعى الكاتب إلى تحديد دلالة المفهوم وشروط تأسيسه في المجال الفلسفي والسوسيولوجي، والحوافز التي جعلت علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا ملزمين باستعماله.

تتميز هذه الدراسة باستدلالها على ضرورة استحضار هذا المفهوم الإجرائي في بحث الظاهرة الإنسانية، إذ بيّنت أن تأسيس المفهوم منذ فيلهلم ديلتاي قام على أساس التمييز بين العلم الطبيعي والعلم الإنساني، وذلك ضد هيمنة براديغم (نموذج Paradigm) العلوم الطبيعية، حيث نادى ديلتاي بتأسيس العلوم الإنسانية على نموذج منهجي مغاير لما يتأسس عليه العلم الطبيعي، بسبب الحضور الفاعل للمعنى في الكينونة الإنسانية.

كما تتميز الدراسة بالتدليل على أن مسار تطور العلوم الإنسانية كان مرافقًا باستعمال مفهوم «المعنى الكلي» أو «الرؤية إلى العالم»، وإن لم تستعمله بالصيغة اللفظية ذاتها.

لم تقتصر الدراسة على بيان دلالة المفهوم وشروط تأسيسه وتطور استعماله، بل حرص الكاتب فيها على إعادة البناء الدلالي للمفهوم، بتجديد ضبط مكوناته، لجعله قادرًا على تأدية الدور المنهجي الإجرائي.

مقدمة

يشكّل «المعنى» في حياة الإنسان خصيصة تميز نمطه في الكينونة إلى درجة يصح معها تعريفه بأنه كائن رامز أو كائن منتج للرموز والدلالات [1] . ولا نرى هذه القدرة على الترميز والتسمية مجرد

* أستاذ التعليم العالي، المركز التربوي، الجهوي، طنجة.

(١) نجد هذا الاصطلاح حاضرًا ضمنيًا في نظرية بن جني الخاصة بالقدرة على التسمية التي يمتاز بها الإنسان، كما نجده بصريح التعبير عند إرنست كاسيرر في كتابه **مقال في الإنسان**:

Ernst Cassirer, *An Essay on Man; an Introduction to the Philosophy of Human Culture* (New Haven: Yale University Press; London: H. Milford; Oxford university press, 1944).

فعل جزئي من بين أفعال متفرقة، أو سلوك من بين سلوكات جزئية، بل هي ما يؤسس ويحايث مختلف أنماط سلوك الإنسان وتفاعله مع الذات والوجود؛ فالكائن البشري يأكل ويلبس ويرى ويذوق ويحكم بطرائق خاضعة للرموز والدلالات، ومشروطة بها.

وسواءٌ على المستوى الفردي أو الجمعي، نلحظ أن الحاجة إلى فهم الوجود لا تُسَدُّ بمجرد الاستجابة إلى الحاجات البيولوجية بالانغماس المادي في عيش الوجود، وعلى المستوى الجمعي لا يكفي لوجود المجتمع وجود كينونة بشرية وإطار جغرافي بيئي حامل لها، بل لا بد من معنى حامل أيضًا، يتمثّل في سردية مؤسِّسة للُحمة الجماعة، وساندة له، وآية ذلك أن ما مجتمع بلا «معنى كلّي» ينظّم به رؤيته إلى ذاته وإلى العالم، وإلى القيم الواجب تجسيدها في واقع العلاقات بنوعيها الرابط بين الإنسان والطبيعة، والرابط بين الإنسان والإنسان. إنها «الرؤية» التي تمنح المجتمع لحمته الرابطة بين مكوناته المختلفة التي من دونها يصير مجرد مراكمة لأفراد لا مجتمع مَنْظُوم بعلاقات ووشائج تمنحه صفة الديمومة التي تخرجه من مجرد مجموعة متفرقة من الذوات، إلى كينونة مجتمعية ذات هوية وعلائق وامتداد زماني.

لوصف كلية هذا المعنى بلفظ دال على مجاله، سُكّ في حقل العلوم الإنسانية مصطلح «الرؤية إلى العالم»(٢)؛ فما المقصود دلاليًا بهذا المفهوم، وما هي عناصره ومكوّناته؟ وكيف يصلح لأن يكون مفهومًا إجرائيًا ذا أداء منهجي مفيد في تحليل الوجود الانساني في مستوييه الاجتماعي و الفكري؟

في الحاجة إلى استعمال مفهوم «الرؤية إلى العالم» في بحث الظاهرة الإنسانية

لنستبق جواب الاستفهامات السابقة، بالقول: إن ضرورة اعتماد مفهوم «الرؤية إلى العالم» آتية من محورية المعنى الكلي في حياة الكائن الإنساني من جهة، وعمقه الوظيفي كبُعد نظري شارط للوعي والسلوك من جهة ثانية، الأمر الذي يؤكد أن فهم الظاهرة الإنسانية – والظاهرة الفكرية على وجه أخص، ومن باب أولى – مرهون بشروط أهمّها فهم ذاك المعنى الناظم للوعي والفعل الإنسانيين.

وما يدل على ذلك أن مفهوم «الرؤية إلى العالم» صار منظورًا منهجيًا حاضرًا حتى في العلوم الإنسانية الأكثر اتصالًا بالموضوع السلوكي الملحوظ (مثل علم الاجتماع والأنثروبولوجيا وعلم النفس الاجتماعي...).

وحضور هذا المفهوم لتحليل السلوك الاجتماعي توكيد لنقطة أن حضوره يكون أولى وألزم عندما يتعلق الأمر بتحليل السلوك الذهني، كالفعل الفلسفي ونتاجه النظري -مثلًا- الذي هو مجال بحثنا هذا.

لا يعني حضور مفهوم «الرؤية إلى العالم» في حقل العلوم الإنسانية أنه بدأ تبلوره فيها، بل إذا رجعنا إلى الحقل الفلسفي، وإذا كنا لا نجده مستعملًا ببنيته اللفظية تلك (أي: «الرؤية إلى العالم»)، فإننا نجده حاضرًا بماصدقه الدلالي العام من خلال دوال أخرى مقاربة له في المعنى.

للتدليل على ذلك، نكتفي هنا باستحضار فكرة «روح العصر» عند هيغل، حيث إنها تدل – من حيث

(٢) نستعمل في هذا البحث مفهوم «الرؤية إلى العالم» (Weltanschaung,Worldview) لشيوعه، لكن من ناحية التدقيق الدلالي نفضل دالًا لغويًا آخر، وهو «الرؤية إلى الوجود»؛ لأن لفظ الوجود أوسع في الدلالة على ما صدق المعنى الكلي من لفظ العالم.

تطبيقها الإجرائي في المتن الهيغيلي - على تناول «كلية» المعنى الثاوي في المجتمع، باستحضار البؤرة التصورية المحورية التي تنظمه، وهذا قريب من التأويل السوسيولوجي والأنثروبولوجي لمفهوم «الرؤية إلى العالم».

وما يؤكد أهمية هذا المفهوم في تحليل الظاهرة المجتمعية أن حتى تلامذة هيغل الموسومين بـ«اليسار الهيغيلي»، أقصد أولئك الذين انشغلوا بالتفسير المادي للفكر، كانوا مضطرين حتى لا يغفلوا عن أهميته في تفسير الوقائع الاجتماعية، وإن لم يعترفوا بالدلالة المنهجية لهذا الاضطرار، إذ التزموا بالتقليد الأيديولوجي، فانساقوا نحو تفسيره - أي تفسير «المعنى الكلي» - من خلال المنظور الجدلي المادي الذي يقرأ الفكرة من حيث كونها مشروطة لا شارطة.

والدليل على ذلك أن القراءة الماركسية - مثلًا - مع لوكاتش ولوسيان غولدمان بدت لنا قريبة من إنجاز مراجعة نقدية تعيد للفكر قيمته وفاعليته في تشكيل السلوك والوجود الإنسانيين، لولا النفوذ الأيديولوجي القوي الذي كان سائدًا وقتئذ في الوسط الثقافي الماركسي [٣].

وإذا انتقلنا من الهيغيلية، ويسارها، إلى البحث الفلسفي في نسق الحضارة والاجتماع، سنلاحظ أن كثيرين من الفلاسفة استشعروا الحاجة إلى اصطناع مفاهيم مقاربة دلاليًا لما صدق مفهوم «الرؤية إلى العالم»، للإمساك بكلية النسق عبر تحديد المعنى الثاوي داخله، وإن لم يعبّروا عن ذلك المفهوم بدال «الرؤية ...». فمع أوزفالد شبنغلر وميغيل دي أونامونو و ألفرد نورث وايتهد ... نجد تركيزًا على الفلسفة الثاوية في النسق الثقافي؛ الفلسفة التي يشكّل استخلاصها وتعيين محدداتها شرطًا لفهم المركّب الحضاري والمجتمعي ومقاربة ظواهره.

وقبل الفلسفة المعاصرة، نجد أن طريقة التفكير التي ينتهجها الفيلسوف لا تخرج عن ذاك القصد الطموح، الذي يهدف إمّا إلى إنتاج رؤية جديدة إلى العالم وإمّا إلى الاستدلال على نمط في الرؤية سابق في التبلور والوجود. ويكفي النظر في تاريخ صيرورة الفكر الفلسفي لتَبَيُّنِ ذلك.

هذا على المستوى الفلسفي، أمّا على مستوى حقل العلوم الإنسانية، فقد سبق أن قلنا إن مفهوم «الرؤية إلى العالم» ابتُدع كدال لفظي داخل ذلك الحقل المعرفي، ومعنى قولنا ذاك أن تلك العلوم لم تبدع مدلول المفهوم، بل أبدعت «دالهُ»، حيث بيّنّا أن الحقل الفلسفي كان أسبق إلى تحديد مدلول مقارب له، بل

---

(٣) صحيح أن التوجه الذي حكم الرؤية الماركسية هو دراسة الشروط المادية المحددة للوعي، والنظر إلى المعنى الكلي بوصفه نتاجًا طبقيًا، وذلك امتثالًا للنهج المادي الجدلي الذي تُلخص منظورَه لعلاقة الفكر بالواقع، تلك المقولةُ الماركسية الشهيرة: «ليس وعي الناس هو ما يحدد كيفية وجودهم، بل كيفية وجودهم الاجتماعي هي التي تحدد وعيهم». انظر:

Karl Marx, *Critique de l'économie politique,* Préface, Pléiade, Tome I, pp.272-273.

والفكرة الماركسية القائلة بأسبقية البنية الإجتماعية في تكييف الوعي، هي ما يعبّر عنه غولدمان بقوله: «منذ نهاية العصر القديم وحتى أيامنا هذه، تشكل الطبقات الاجتماعية البنيات التحتية لرؤى العالم..» بمعنى «أنه كلما تعلق الأمر بالبحث عن البنية التحتية لفلسفة ما أو اتجاه أدبي ما، فإننا لا نخلص إلى جيل، أمة أو كنيسة / مهنة، أو أي مجموعة اجتماعية أخرى، ولكن نخلص إلى طبقة اجتماعية وشبكة علاقاتها مع المجتمع». انظر:

Marcel Rioux, «Remarques sur les concepts de vision du monde et de totalité, *Anthropologica*», vol. 4, no 2 (1962), pp. 273-291.

لكن على الرغم من هذه الأولوية المعطاة للبنية المادية، فإن النظر في سياق التحليل الذي أنجزه النقد الماركسي، في مجال تحليل الإبداع الأدبي مثلًا، يكشف لحظات صعوبة التزام الماركسي بهذه الأولوية في النظر، واضطراره إلى الانتباه إلى فاعلية الفكر، واستقلالية نظام إنتاجه عن نمط الانتاج الاقتصادي وما يفرزه من تراتبية طبقية.

والاشتغال به على مستوى تحليل البنى الفكرية وطريقة انتظامها وتطورها. وقد أشرنا كمثال على ذلك إلى الفلسفة الهيغيلية، وتوابعها، أقصد فلاسفة اليسار الهيغيلي الذين كانوا، على الرغم من التوجه الفلسفي المادي لبعضهم، قد استشعروا أهمية اللجوء إلى مفهوم «الرؤية إلى العالم»، الدال على وجود معنى كلي محايث للوعي الجمعي، ويتوجب على الباحث تحديده واستحضاره لفهم الظواهر الإنسانية المراد درسها.

فما الذي دعا العلوم الإنسانية إلى ابتداع هذا الدال المفهومي واصطناعه أداة إجرائية لتحليل الفعل الاجتماعي؟

يقال غالبًا إن مفهوم «الرؤية إلى العالم» مفهوم حديث الاستعمال في الدراسات السوسيولوجية والأنثروبولوجية. بيد أن هذا القول ليس صحيحًا إلّا إذا تم التنصيص في القول ذاته على حداثة تلك الدراسات نفسها، أي النشأة الحديثة بل المعاصرة للعلوم الانسانية؛ لأن اضطرار الباحث السوسيولوجي إلى اصطناع المفهوم كان منذ لحظة النشأة الأولى لتلك العلوم في بداية القرن التاسع عشر.

لكن يمكن أن نقول – في المقابل – بأن لحظة النشأة تلك لم تشهد توسعًا في استعمال المفهوم، فإذا استثنينا التقليد الألماني الذي اتخذ مقاربة المعنى الكلي مدخلًا منهجيًا لتحليل الظاهرة المجتمعية، وخصوصًا من زاوية منظور «سوسيولوجيا الفهم»، كما نَظَّرَ لها عالم الاجتماع ماكس فيبر، ثم «سوسيولوجية المعرفة» مع كارل مانهايم *(Utopia and Ideology)* – مثلًا - الذي نجده، على الرغم من تأثره بالماركسية، يولي عناية خاصة في تنظيره السوسيولجي لفاعلية الفكرة، إلى درجة أنه في بعض مراحل تطوره الفكري نظر إلى فئة المثقفين بوصفها طبقة متحررة إلى حد كبير من الاشراط الطبقي... فإن التقليد الأنغلوساكسوني – إذا استثنينا بعض الأسماء القليلة، وأهمها رايت مِلز *(Power Elite)* – سار مسارًا آخر في تحليل الفعل الاجتماعي، على نحو يعطي الأولوية للملحوظ على المعنى المجرد، وللجزئي القابل للاستقراء على الكلي العام.

لكن صيرورة علم الاجتماع وتوسعه نحو دراسة النظم الاجتماعية خارج «المجتمع الصناعي» جعلاه يستشعر حسًّا إبستيمولوجيًا نقديًا خلص به إلى تعديل نظري في منظومة تفكيره وطرائقه المنهجية.

هذا الاضطرار توكيد آخر لما سبق أن قلناه، وهو محورية المعنى في حياة الكائن الإنساني؛ لأن حضور مفهوم «الرؤية إلى العالم» وتشغيله في البحث الاجتماعي راجعان ابتداءً إلى طبيعة الظاهرة الإنسانية ذاتها التي اضطرت الناظر إليها إلى اعتبار المفهوم، وتوسله كأداة للتحليل؛ فبما أن الوجود الإنساني يتجاوز مستوى الوجود الطبيعي/ البيولوجي إلى المستوى الثقافي، فإن «المعنى» يحتل موقعًا محوريًا في مختلف أنماط هذا الوجود؛ إذ حتى إشباع الحاجة الغريزية لدى الكائن الإنساني مشدود إلى «المعنى»، ومرتهن بقواعده ونظمه الرمزية، ومن ثم لا يتأتى فهم طريقته في الإشباع، بمجرد تحليل بيولوجي[٤].

---

(٤) إيضاحًا لذلك، لنتبين الأمر بمثال بسيط:
إذا استشعر الكائن الحيواني الجوع وتراءت الفريسة أمامه، تجده ينقض عليها. وتفسير فعله هذا لا يحتاج سوى إلى الإحالة إلى كينونته البيولوجية وطبيعتها في الاحتياج والتغذي. أمّا الكائن البشري، فقد يستشعر غريزة الجوع، وقد يكون أمامه أشهى ما يرغب فيه من نوع الطعام، لكنه إذا كان ممتنعًا عن الأكل بآمر ديني مثلًا، كفريضة الصوم، فإنه لا يمد يده إليه. وتفسير موقفه هذا لا يتأتى بمحض الإحالة على الطبيعة البيولوجية، بل لا بد من إحالة على المعنى الثقافي الثاوي في عقليته ووجدانه.
إذن، ليس استحضار محورية المعنى في مقاربة كينونة الإنسان شرطًا لفهم اتجاهاته في التفكير والتذوق فحسب، بل حتى لتعليل أشكال وأنماط إشباعاته الغريزية المحضة.
وإذا صح هذا على مستوى بيولوجية الكائن البشري، فإنه يصح أكثر على مستوى الفعل الاجتماعي والمواقف الثقافية.

وحتى فيلهلم ديلتاي (W. Dilthey) الذي يُعزى إليه تأسيس مفهوم «الرؤية إلى العالم»، لم يقترحه إلّا على أساس التمييز بين العلم الطبيعي والعلم الإنساني، وذلك ضد هيمنة براديغم (نموذج) العلوم الطبيعية، إذ نادى بتأسيس العلوم الإنسانية (التي يفرعها إلى علوم القانون والدِّين والفن والتاريخ) على «نموذج متميز ومغاير لما يتأسس عليه العلم الطبيعي»(٥).

إذن، لم يُقترح مفهوم «الرؤية إلى العالم» في سياق البحث الاجتماعي إلّا بداعي خصوصية الظاهرة الإنسانية وامتياز نمطها في الوجود عن الظاهرة الطبيعية.وإذا تتبّعنا صيرورة العلوم الإنسانية، سنلاحظ أن مسارها النظري والعملي كان مرافقًا بلحاظ «الرؤية إلى العالم»، حتى وإن لم تستعمله بالدال اللفظي ذاته: فعند جيمس فايبلمان (J. K. Feibleman) مثلًا نجد دالًا تعبيريًا مقاربًا هو «الأنطولوجيا الضمنية المهيمنة»(٦). ومدلول هذا المفهوم بالنسبة إلى فايبلمان هو المعتقد أو فلسفة الجسم الاجتماعي التي هي أنطولوجيا ضمنية لا يعيها أفراد الجسم إلّا جزئيًا. يقول فايبلمان: «إن الفلسفة المهيمنة لدى شعب ما هي ما يمايزه عن غيره. ...» إنها ما يُلَوِّن أفكارَ الأفراد ومشاعرهم وأفعالهم، ويحدد اختيارهم لغاياتهم الاجتماعية «لأن الأنطولوجيا الضمنية المهيمنة هي بلا شك «العنصر الأكثر قوة على مستوى عناصر البناء الاجتماعي ومكوّناته»(٧).

وإذ يجعل فايبلمان الأنطولوجيا الضمنية، أي الرؤية إلى الوجود، أهم مكوّنات البناء المجتمعي، فذلك توكيد منه لأمرين:

- البُعد الوظيفي للرؤية كفاعل داخل النسق الثقافي والاجتماعي.

- وجوب الاهتمام بها في التحليل السوسيولوجي من أجل مقاربة ذلك النسق.

ومن ثم يتبين أن العلوم الإنسانية لم تستغن عن المدلول الكلي الذي يحمله مفهوم «الرؤية إلى العالم»، على الرغم من أنها تنزع نحو لحظ الجزئي؛ فعند زومبارت (Sombart) مثلًا، نجد إفصاحًا عن الكلي، لدى تحديده مدلول مفهوم«الرؤية...» بأنه: «كلية تأويلاتنا للعالم ولحياتنا في هذا العالم، وكذلك كلية القيم التي نعيش بها»(٨). وتفسير زومبارت لهذا المفهوم يلتقي مع العديد من التحديدات الدلالية التي تحيل إلى فكرة «المعنى الكلي» السائد في النسق الثقافي والمجتمعي.

لكن إذا كان التحليل السابق انتهى بنا إلى أن مفهوم «الرؤية إلى العالم» يتعلق بالمعنى الثقافي الكلي المحايث للفعل والبناء الاجتماعيين، فإنه قبل أن نبدأ في تحليل مكوناته وإعادة بنائها بما يتلاءم مع موضوع بحثنا، أي تحليل الفكر الفلسفي، لا بد من الدفاع عن قيمته الإجرائية التي قد يُشَكَّكُ فيها بسبب مطلب الإمساك بالمعنى الكلي؛ فربما يُساءَل الإمكان الإجرائي لمفهوم «الرؤية إلى العالم» بمساءلة مشككة قائلة:

- أليس ثمة اختلال في إجرائية المفهوم، بسبب ارتباطه بمطلب «الكلية»؟

- كيف يمكن لمفهوم «الرؤية إلى العالم»، بما يفيده من لحظ كلية المعنى المحايث للنسق الثقافي والمجتمعي، أن يكون أداة إجرائية من منظور العلم؟

---

(5) Wioletta Miskiewicz, «Dilthey et la difficile recherche d'une autre objectivité,» *Intellectica,* vol. 26, no. 1 (1998).
(6) Rioux, p. 10.

(٧) المصدر نفسه.
(٨) المصدر نفسه.

– هل يقدر هذا المفهوم حقًا المساهمة في تحليل المعطى الإنساني، أم أن قيمته الإجرائية تتهاوى بفعل طبيعته ذاتها كدال على وعي جمعي يصعب التقاطه بأدوات القياس؟

ليست هذه المساءلة مجرد افتراض، بل لها وجود وتداول داخل الوسط العلمي، فالسوسيولوجي إشينشتاد (S. N. Eisenstadt) مثلًا يقول على نحو جازم: «إن الذي يريد أن يدرك المجتمعات بوصفها كليات، وأن يكون منظوره هذا أداة تحليلية صالحة لقراءة المجتمع، يقع في خطأ التعميم». ويقول بصريح العبارة، نافيًا قابلية «الكلي» لأن يكون موضوعًا علميًا: «إن المجتمع الكلي لا يمكن أن يشكل موضوعًا مشروعًا للتحليل»[٩].

كما نجد عند الإبستيمولوجي كارل بوبر نقدًا لا يخلو من تعريض بمفهوم الروح أو الوعي الجمعي، مناديًا بتعويضه بمفهوم أكثر معقولية، حيث يقول في كتابه **بؤس التاريخانية**: «إن مفاهيم مثل ‹روح عصر ما› أو روح أمة أو جيش ... تدل على الأقل على وجود فراغ ومساحة ينبغي على السوسيولوجيا أن تملأهما بشيء آخر أكثر معقولية»[١٠].

كما أن قسمًا كبيرًا من السوسيولوجيين يتصور أن قراءة الظاهرة الاجتماعية تستلزم النظرة التجريبية (الإمبريقية)، بما تعنيه من توجه منهاجي (ميتودولوجي) استقرائي يختص بلحظ «الجزئي» بلحاظ الاستقراء)، وهذا يعكس ما ألمحنا إليه من قبل، أي ذلك الانقسام الذي يفصل الرؤية السوسيولوجية التجريبية (الإمبريقية) التي تبتغي وصف الظاهرة، عن الرؤية السوسيولوجية التي تبتغي «فهمها»، بما يعنيه «علم اجتماع الفهم» من انشغال بـ«المعنى» كمكون رئيس وفاعل في تشكيل وبلورة الظاهرة الإنسانية. من هنا،لا غرابة في أن نجد مثل هذا التشكيك في القدرة الإجرائية لمفهوم «الرؤية إلى العالم» سائدًا في البحث السوسيولوجي، وخصوصًا في قسمه التجريبي (الإمبريقي).

يتبين ممّا ذكرنا سابقًا أنه إذا كان بعض السوسيولوجيين ذوي النزوع التجريبي(الإمبريقي) استهجن قراءة الواقع المجتمعي من مدخل مفهوم نظري كلي كمفهوم «الرؤية إلى العالم»، فثمة في المقابل بعض آخر توسل هذا المفهوم وَثَمَّنَ قيمتَه الإجرائية.

وإذا انتقلنا بلحاظنا من التخصص السوسيولوجي إلى التخصص الأنثروبولوجي، سنلحظ أن الباحثين جعلوا للمفهوم قيمة واعتبارًا؛ فديفيد بيدني (D. Bidney) يقول في الجزء الذي خصصه لـ«الأنثروبولوجيا النظرية»: «من المهمات الأساسية للذي يدرس الميتا- أنثربولوجي أن يجد المسلّمات الرئيسة التي تتعلق بطبيعة العالم وطبيعة الإنسان السائدة في نسق ثقافي ما»، والأمر في الحقيقة ما عاد من اهتمام الميتا–أنثروبولوجي فقط، بل إنه صار، كما يقول مارسيل ريو، «مركز اهتمام الأنثروبولوجيا عامة»[١١].

إننا نرى أن احتياج الأنثروبولوجي إلى مفهوم إجرائي كهذا آت من طبيعة موضوعه ذاته؛ فمعلوم أن تأسيس العلوم الاجتماعية بدأ في المجتمع الصناعي الرأسمالي، فاتخذت السوسيولوجيا في قسم منها منظورًا ماديًا موصولًا بتقنيات استقرائية لقراءة الظاهرة الاجتماعية.

---

(٩) المصدر نفسه.

(10) Karl R. Popper, *Misère de l'historicisme,* traduit de l'anglais par Hervé Rousseau, recherches en sciences humaines; 8 (Paris: Plon, 1956), p. 146.

(11) Rioux, ‹Remarques sur les concepts de vision›.

ومعلوم أن مستوى التطور المادي للمجتمع الصناعي يسمح بتقبّل هذا النوع من القراءات، لأنه أفرز ظواهر ومستويات في البناء الاجتماعي قابلة لأن تُقرأ من مدخل البنية الاقتصادية، كما هي الحال في علم الاجتماع الماركسي مثلًا ، لكن انتقال العلوم الاجتماعية إلى دراسة المجتمعات البدائية أو المجتمعات التي تقع خارج صيرورة النمط الحداثي الصناعي، جعل عدتها المنهجية عاجزة عن أداء دورها التحليلي والتفسيري، إذ يمكن لدى التحليل المقارن للقيم وأنماط السلوك السائدة بين قبيلتين متجاورتين، لهما المناخ ذاته وأدوات الإنتاج ذاتها ... أي البناء التحتي المادي ذاته، ، أن نجد اختلافات كثيرة تُمَايِزُهُمَا، الأمر الذي يعجز عنده المنظور السوسيولوجي المادي عن فهم هذا التمايز أو الاختلاف وتعليله ماديًا، فلا يبقى إلّا تفسير اختلاف السلوك والظواهر من خلال بيان اختلاف التصورات الثقافية التي تحملها هاتان القبيلتان، لأن اختلاف النموذج التصوري الثقافي هو الذي يستطيع تفسير اختلاف أنماط الفعل والسلوك.

هنا، كان لا بد من توسل أنثروبولوجيا ثقافية تنتبه إلى الدور الوظيفي الذي يؤديه نسق الدلالات والمعاني «الرؤية إلى العالم» في البنية الاجتماعية، وليس فقط توسل نظرة سوسيولوجية مشدودة إلى تفسير الظاهرة الثقافية والاجتماعية بنوعية أداوت الإنتاج السائدة، والبيئة المادية ...

لذا، كان مفهوم «الرؤية إلى العالم» من أهم المفاهيم التي أدت وظيفة إجرائية في الأنثروبولجيا الثقافية، حتى صار مفهومًا مركزيًا يصعب الاستغناء عنه .

والدليل على ذلك أن حتى في حالة غياب المفهوم بدواله اللفظية تلك، نلفي البحث الأنثروبولوجي مضطرًا إلى توسل مفاهيم مقاربة تتعلق بالدلالات الثقافية العامة الناظمة للفعل الاجتماعي والمؤثرة فيه، منها – مثلًا – مفهوم «التشكُّل الثقافي» (Cultural Configuration) عند كلايد كلوكهون (C. Klukhohn) الذي عبّر عنه في البداية بـ «مبدأ الثقافة الضمني»، معرّفًا إياه بكونه «مجموع المسلّمات غير المعلنة، التي يحملها أفراد المجتمع من دون أن يعي أغلبهم ذلك»، أو ما نجده عنده - أي عند كلوكهون – في كتاباته المتأخرة، أي مفهوم «اتجاه القيم» الذي يقدمه بقوله: «من الملائم استعمال مفهوم الاتجاه نحو القيم لتمييز هذه المفاهيم القيمية التي تتميز بكونها: أ–عامة، ب– منظمة، ج– حاملة لأحكام وجودية»(١٢).

ومفهوم اتجاه القيم حاضر أيضًا في أعمال تالكوت بارسونز، كما تتكلم لورا طومسون من جهتها عن «القيم الرئيسة» التي تعرّفها بأنها«المسلّمات القاعدية أو مفاهيم الثقافة في ما يتعلق بالمشكلات– المفاتيح للحياة، أي الطبيعة والكون والإنسان والحيوان والنبات والعلاقات الرابطة بينها». كما نلحظ عند إدوارد أدامسون هوبل (E. A. Hoebel) حرصًا على التمييز بين نوعين من المسلّمات، مسلّمات وجودية ومسلّمات قيمية، «تشكل بترابطها (الرؤية إلى العالم) في ثقافة ما»(١٣)، محددًا القيم الأولى بكونها تخص طبيعة الوجود، بينما الثانية تخص التوصيف القيمي للأشياء والسلوكات (هل هي خير أم شر؟)، ومجموع ذلك يشكل «الرؤية إلى العالم» داخل النسق المجتمعي.

بل يمكن القول إن بعض الأنثروبولوجيين، مثل كروبر (Kroeber) وكلوكهون، يذهب أكثر من ذلك فيساوي تقريبًا بين الثقافة والوعي الجمعي (١٤).

(١٢) المصدر نفسه.
(١٣) المصدر نفسه.
(14) Rioux, ‹Remarques sur les concepts de vision›.

ونجد حتى السوسيولوجيين الرواد الذين لهم نزوع نحو التعامل مع الظواهر الاجتماعية كما لو كانت أشياء، لا يغفلون ،شأنهم شأن دوركهايم، توسل المعنى الكلي، ولا استهجان قيمته كأداة إجرائية في تحليل الظاهرة الاجتماعية.

ويكفي للتدليل على ذلك استحضار تأويل أحد أشهر تلامذة دوركهايم، بوجليه (Bouglé) الذي يقول إن أستاذه كان يعتقد أن «المجتمع مجموع أفكار» وأن «المعتقدات الجمعية هي البؤرة الحيوية لكل مجتمع»[١٥].

حاصل ما سبق أن البحث السوسيولوجي - في كثير من توجهاته ونماذجه - لم يستطع الاستغناء، في مقاربته للسلوك الاجتماعي، عن المعاني والدلالات الكلية، بل كان فهم السلوك مشروطًا إلى حد كبير بفهم المعنى الكلي الثاوي داخل المجتمع .

وهذا المعنى الكلي إذا لم يتداول في البحث الاجتماعي بتعبير «الرؤية إلى العالم»، فإننا نجده متداولًا بدوال لفظية مغايرة، تؤكد ما سلف أن قلناه من قبل وهو أن فهم الوجود البشري، حتى في مستوياته الفعلية والمادية، مشروط بفهم المعاني الثقافية الكبرى التي تحايث ذلك الوجود، الأمر الذي يضطر الباحث في الأنساق المجتمعية إلى اصطناع مفاهيم إجرائية لِلَحْظِ المعنى الكلي وتلمّس دوره في تشكيل السلوك.

ومن ثم نستنتج أن مفهوم «الرؤية ...» ذو قيمة وحضور ليس فقط في الكتابة الفلسفية، بل حتى في القراءات السوسيولوجية والأنثروبولوجية المعنية بفهم السلوك الإنساني كفعل اجتماعي، وحضوره في حقل العلوم الإنسانية دليل على أنه وسيلة منهجية رئيسة لفهم الظاهرة الإنسانية حتى في مستوياتها الأساسية، أي كسلوك أو فعل ملحوظ.

واتجاهنا في النظر يقوم على نقد المقاربات المادية التي تنظر إلى الوجود المجتمعي كمجموعة من البنى والشروط، جاعلة من المعتقد الديني والرؤى الفلسفية ونسق القيم مجرد طينة طيعة تتأثر ولا تؤثر؛ إذ نراها مقاربات أبعد ما تكون عن القدرة على فهم الظاهرة الإنسانية، مثلما أن ردة الفعل التي تعتقد أن ليس لبنية العيش المادية للعيش تأثير لها في الفكر، هي أيضًا واقع في قراءة مختلة .

ومن ثم نرى أن المدخل المنهجي نحو تحليل الظاهرة الإنسانية مشروط بالقدرة على لحظ «المعنى الكلي» السائد، وتحليل علاقاته بمجمل البنية الاجتماعية والثقافية، وهي العلاقات التي تكشف عن تجاذب التأثر والتأثير بين الفكرة والمادة، مع اعتقادنا بأولوية الفكر باعتبار أن المادة لا تبقى خامًا في البناء الاجتماعي بل تخضع لصياغة فكرية بدءًا من تسميتها وتصنيفها وتقويمها، ثم استعمالها. ويؤكد هذا وذاك اختصاص الظاهرة الإنسانية وتمايز نمط وجودها عن نمط الوجود الطبيعي.

لكن ما معنى خصوصية الظاهرة الإنسانية في سياق بحثنا القاصد تأسيس إجرائية مفهوم «الرؤية إلى العالم»؟

إن التوقف هنا لتحديد دلالة الخصوصية مهم، لا للتمييز بين حقلي العلوم الإنسانية والطبيعية فحسب، بل أيضًا لوضع احتراس منهجي حتى لا نطبّق مفهوم «الرؤية إلى العالم» بمدلوله كشرط حتمي للوعي والذوق، أي بوصف تلك «الرؤية...» حتمية شارطة.

---

(١٥) المصدر نفسه.

أمّا كيف يتم هذا الاحتراس ببيان الخصوصية، فنكتفي هنا بأن نشير إلى خصيصتي الوعي والحرية(١٦) اللتين تميزان نمط وجود الكائن الإنساني عن النمط الوجود الطبيعي والحيواني الخاضع لمنطق الضرورة والغريزة.

ومن ثم كان من اللازم لحقل العلوم الإنسانية أن يحايثه ذلك الحس الإبستيمولوجي القلِق من الخضوع لنموذج (براديغم) العلوم الطبيعية، نظرًا إلى التمايز الماهوي بين نمط الوجود الإنساني ونمط الوجود الطبيعي، وإن لم يستثمر هذا الحقل المعرفي، في أكثر اتجاهاته النظرية، مستلزمات مقولة الحرية الإنسانية؛ إذ ظل نازعًا نحو تقديم الشرط الاجتماعي كحتمية نافية للإرادة .

هنا، ينبغي أن ندرك الامتياز بمعنى مزدوج، فننافح من خلال التنصيص عليه عن وجوب إدخال مقولة المعنى الكلي في تحليل السلوك البشري. كما ينبغي، نظرًا إلى امتياز الكائن الإنساني بالحرية، ألّا نجعل «المعنى الكلي» لـ«الرؤية إلى العالم» ذا فاعلية حتمية شارطة على نحو مطلق، بل شرطًا يؤثر في التفكير لكن من دون إغفال مقدار الفرادة في تمثّل ذاك المعنى والامتثال له، نظرًا إلى امتياز الكائن الإنساني بخاصتي الوعي والحرية.

ثم إن «الرؤية إلى العالم»، باعتبارها «معنى كليًا»، ليست مجرد جزء دلالي من جملة الدلالات والرموز الثقافية المتداولة، ولا هي تقليعة من جملة التقليعات الوقتية، بل هي متجذرة في أعماق الكينونة الإنسانية والاجتماعية، وبالتالي لا يمكن التحولات والتغييرات الثقافية، مهما تكن وساعتها وقوتها، أن تغير في لحظة وجيزة وعلى نحو جذري نمط الرؤية السائد، بل إن المعنى الكلي أو «الرؤية إلى العالم» أبطأ مكوّن ثقافي عن اقتبال الصيرورة والخضوع لمنطقها القاضي بالتغير والتحول.

مفهوم «الرؤية إلى العالم» وسؤال الإمكان الإجرائي من منظور إبستيمولوجي

بعد بيان ما سبق، لنستعد الآن استفهامنا السابق:

هل مفهوم «الرؤية إلى العالم»، بما يفيده من لَحْـظِ كلية المعطى الثقافي والمجتمعي، قابل لأن يكون أداة إجرائية من منظور إبستيمولوجيا العلم ؟

أقول لنستعد السؤال مع إعادة النظر في تحديد المقصود من العلم، وذلك لأننا لسنا هنا بصدد بحث سوسيولوجي، بل بحث تأريخي فلسفي، ولذا يصير السؤال:

هل مفهوم «الرؤية إلى العالم»، بما يفيده من لحظ الأنساق الدينية والفلسفية، قابل لأن يكون أداة إجرائية من منظور التَّأْريخ الفلسفي؟

حتى لو لم يكف التحليل السابق المدافع عن القيمة الإجرائية لمفهوم «الرؤية إلى العالم» من منظور سوسيولوجي وأنثروبولوجي، فإن تغييرنا لدوال السؤال كاف لتبرير طرحه .

---

(١٦) في السياق الفكري الأوروبي، تُعَدّ الفلسفة الكانطية من أشهر النماذج الفلسفية التي أصّلت لمعنى الكائن الإنساني ومكمن امتياز نمطه في الكينونة، حيث ميز كانط الوجود الإنساني من الوجود الطبيعي، ولا سيما الحرية.

هنا نسارع إلى القول إن التفكير الفلسفي ليس مشغولًا ببلورة رؤى العالم ومشدودًا إلى مطلب كلية المعنى فحسب، بل إن بنية النسق الفلسفي ذاته تكاد تطابق بنية مفهوم «الرؤية إلى العالم» أيضًا.

وهذا التوافق أو المطابقة لا يجعل اتخاذ المفهوم أداة لتحليل الأنساق والمنظومات الفلسفية أمرًا مبررًا فحسب، بل يجعله ضروريًا من الناحية المنهجية أيضًا.

لكن لا بد هنا من معاودة التفكير في لفظ الإجرائية، فالقول بأن مفهوم «الرؤية إلى العالم» يتطابق ويتناغم مع الأنساق الفلسفية لا يكفي لاتخاذه منظورًا إجرائيًا في التحليل، بل لا بد من بناء المفهوم وبيان عناصره ومكوناته على نحو يسمح ببناء زوايا النظر التحليلي وتقعيد أدواته. فكيف نحوّل المفهوم من مدلوله النظري العام إلى مدلول إجرائي؟ وما هي مكوناته ؟ وكيف يمكن أن نتخذها أداوت لتحليل «النسق» الثقافي الإغريقي؟

من المفيد أن نستحضر هنا أطروحة ديلتاي الذي يُعتبر – بحسب كثير من الباحثين – مبتدع مصطلح «الرؤية إلى العالم» . ومع أننا نشكك في هذه النسبة باعتبار أن اللساني الألماني فيلهلم فون هامبولدت كان قد استعمل في سنة ١٨٣٥ مفهوم **Weltansicht** بمدلول مقارب [١٧]، فإننا نرى أن دلتاي رائد من رواد بناء هذا المفهوم، وأحد أوائل الفلاسفة الذين لم يحددوا مدلوله فقط، بل حددوا أيضًا عناصره، الأمر الذي قرّبه من مستوى المفهوم الإجرائي بما تعنيه الإجرائية من اقتدار تحليلي منهجي.

وممّا يؤكد تناغم مطلبنا، أي تحليل المعتقد الديني اليوناني مع مفهوم «الرؤية إلى العالم» الذي نحن بصدد بيان دلالته وطابعه الإجرائي، أن بلورة هذا المفهوم من حيثية علاقته بـ «الوعي الجمعي»، من قِبَلِ دلتاي، كانت حاضرة في تحليله لأطروحتي هيغل وشلايماخر في ما يخص دراسة الظاهرة الدينية بالتحديد، إذ يقول دلتاي:

« إن كتابات شلايماخر في شأن الدِّين هي التي أوحت بأهمية مفهوم الوعي الجمعي في مجال دراسة الأديان ... كما أننا نعلم اليوم أنه تحت تأثير خطاب في شأن الدِّين، ولد المفهوم الهيغيلي عن الوعي الجمعي»[١٨].

فما هي العناصر الذي تؤسس دلالة هذا المفهوم عند دلتاي؟

لنستهدِ هنا بأحد أكبر المتخصصين في فلسفته، أقصد هودجز (H.H. Hodges) الذي توقف مليًا عند هذا المفهوم مسائلًا معناه، فخلص إلى القول إن دلتاي شكّل مفهومه بثلاثة عناصر مترابطة بنيويًا، هي:
«العنصر الأول: يتكون من المعتقدات المتعلقة بالطبيعة والعالم التجريبي. والعنصر الثاني: يتأسس انطلاقًا من العنصر الأول ويتعلق بنسق الأذواق ... المعبّر عنها بواسطة أحكام القيمة. والعنصر الثالث: ينتج من العنصرين السابقين: وهو مجموع الرغبات ... والواجبات، والأهداف، والقواعد العملية والمبادئ»[١٩].

---

(17) Anne-Marie Chabrolle-Cerretini, *La «Vision du monde» de Wilhelm von Humboldt: Histoire d'un concept linguistique,* langages (Lyon: ENS éd., 2007), p. 61.

(18) Wilhelm Dilthey, *L'Edification du monde historique dans les sciences de l'esprit*, trad., présentation et notes par Sylvie Mesure, Passages (Paris: Ed. du Cerf, 1988), p. 104.

(19) Rioux, p. 9.

هل نأخذ بهذا التفصيل في بنية المفهوم، على نحو ما استخلصه هودجز من دلتاي؟

بطبيعة الحال، يمكن تبرير التفصيل الدلالي السابق لمفهوم «الرؤية إلى العالم» على نحو ما قدمه هودجز في قراءته لدلتاي، لكن المطلب الذي نرمي إليه لا يسمح لنا بإبقاء تلك المكونات على تلك الشاكلة، لأننا نطلب مفهومًا يتميز بالإيجاز والإمكان الإجرائي، في حين أن في التفصيل المقدم لدلالات تلك المكونات السابق بيانها تفريعًا وتداخلًا من جهة، وانشدادًا إلى ما يلائم تحليل الفعل لا تحليل الفكر، ومن ثم فهي أداة إجرائية موائمة للتحليل السوسيولوجي والأنثروبولوجي، ولا تتفق من ثم مع تحليل الوجود الذهني.

ومن ثم ينبغي أن نعيد بناء المفهوم ليتوافق إجرائيًا مع هذا النمط في الوجود؟

بتوسلنا مفهوم «الرؤية إلى العالم» في ما يلي من سطور، نقصد تحليل المعنى الكلي السائد في المجتمع البشري، ونعني به نسق المعتقدات التي تحدد للإنسان طريقة فهمه لذاته وللعالم المحيط به.

أمّا من حيث عناصر المفهوم التي ستمكننا من التحليل، فإننا نأخذ بثلاثة عناصر مدخلية كبرى هي:

- مفهوم الألوهية.

- مفهوم الكون (الوجود الطبيعي).

- مفهوم الإنسان (الوجود البشري).

والداعي إلى ذكر هذه العناصر ليس افتراضًا منهجيًا، بل هو نتاج تحليل للأسئلة المؤسسة للمعنى الكلي.

ومن هنا تعلق مطلبنا بأداة إجرائية لتحليل السلوك الفكري المرتبط بذاك المعنى، لنخلص إلى نوع الإجابات التي يعطيها لتلك الأسئلة.

فإذا كان هودجز مثلًا لم يذكر في مكوّنات الرؤية مفهوم الألوهية - على الرغم من إمكان القول بوجوده ضمنيًا في المكوّن الأول - فإننا نعتقد أنه مكوّن رئيس يستلزم الاستحضار والذكر، عند تحليل فعل التفكير.

أمّا المكوّن الثاني، «الكون» (الوجود الطبيعي)، فضرورة استحضاره آتية من جهة أنه موضوع السؤال البدئي للفلسفة، إذ تبدو في لحظة ظهورها الأول مشدودة إلى سؤال الوجود وأصله ومآله، وذلك لعرضية ذلك الوجود وصيرورته. وآتية من جهة ثانية من طبيعة العلاقة الجوهرية التي تربط التفكير كفعل ذهني بالوجود من حيث هو موضوع لهذا الفعل. صحيح أن تطور منظومة المعرفة العلمية، بدءًا من اللحظة الحداثية، حاول انتزاع الوجود الطبيعي من الحقل الفلسفي وتأسيس الحقل المعرفي العلمي، لكن ذاك الانتزاع لا يبرر درس الموقف الفلسفي من الوجود الطبيعي، لأنه لم يتخل عن التفكير فيه وتحديد دلالته الكلية؛ ذلك لأن الحقل المعرفي العلمي يتناول الوجود بمنظار جزئي، وهو بالتالي لا يستجيب للحاجة إلى الدلالة الكلية، وليس في إمكانه إشباعها بأدواته المنهجية القائمة على التحليل والتكميم (التحديد الكمي)، لا التأمل والتنظير، ومن ثم فالعلم، في تقديرنا، يتحسس الوجود ولا يفكر فيه!

أمّا السؤال عن الإنسان، فموصول بالسؤال عن الوجود ومرتبط به، على نحو لا ينفك عنه، وإن تأخر تكثيف الانشغال به؛ ففي صيرورة تطور الفكر الفلسفي نلحظ في البداية تركيزًا على سؤال الوجود، ثم سيجري مع الفيثاغورية، وخصوصًا السقراطية، إعادة ترتيب أولويات الانشغال الفلسفي ليصير تفكيرًا مكثفًا في سؤال الإنسان.

إنها تلك الأسئلة المتعلقة بمعنى الوجودين الإنساني والطبيعي، التي يشكل جوابها جوابًا عن أصل الإنسان والكون ومصيرهما، وما يلزم عن هذا الجواب من معايير وقيم ناظمة للسلوك الاجتماعي. وهي الأسئلة الرئيسة التي استشعرها الكائن الإنساني منذ القِدم، ولا يزال يستشعرها ويطلب جوابها، على الرغم ممّا يدّعيه الفكر الفلسفي ما بعد الحداثي من مجاوزة الميتافيزيقا، ومن ثم تخطي الأسئلة الكلية وما يرتبط بها من مطلب إنتاج السرديات الكبرى.

ربما تتعطل آلية إنتاج السرديات الكبرى، هذا صحيح، لكن هذا التعطل لا يعني حصول إشباع وانتفاء الحاجة الشعورية والعقلية إليها، لأنها موصولة بأسئلة الوضع الوجودي البشري في مستواه النفسي العميق، وإذا أمكن إنتاج خطاب فلسفي يسفّه الانشغال بها، أو حتى نقد إبستيمولوجي يكشف عن استعصاء بحثها بقدرات العقل، فلا يكفي شيوع ذاك المقال في التفكير الفلسفي المعاصر لتوكيد انتفاء وجود ذاك الإنشغال والاحتياج من صميم الكينونة الإنسانية.

هذا فضلًا عن أن هذا المقال المسفّه للانشغال بالمعنى الكلي هو توكيد لأهمية اصطناع هذا المفهوم في تحليل حتى النماذج الفلسفية المناهضة له، لأنه مدخل لقراءة دلالة هذا المقال ذاته.

وقد يُلحظ أننا قدمنا مكوّن الألوهية على غيره من المكوّنات في بناء الرؤية، والداعي إلى ذلك لا يعني أن ترتيب أنساق الرؤى كلها يقوم بالضرورة على أولوية الألوهية، بل ثمة رؤى فلسفية وميثولوجية لا تنتظم بناها وفق ذاك الترتيب، إذ منها ما يرتب الألوهية تالية للكون لا سابقة له ، ومثال ذلك واضح في «تيوغونية» الشاعر الإغريقي هزيود (Hesiod) القائلة بأولوية الخاوس على أورانوس .

لذا نفسر الأولوية في بيان المكوّنات بأنها تعبير عن اقتناعنا بأهمية الدِّين، عامة، كشارط في عملية تأسيس المعنى، وإن تباين تموضع مكوّنها المركزي، أي الألوهية بحسب طبيعة الأنساق والفلسفات.

كما أن حضور الألوهية لا يعني بالضرورة أن كل رؤية إلى العالم تؤمن بها، بل يعني لحاظًا إجرائيًا، بمعنى أن حتى الفلسفات الملحدة التي تزعم نفي الألوهية ينبغي أن نتخذ في مقاربتها مكوّن الألوهية لنتبين كيف أن استبعاده يكون أساسًا لكثير من البناءات الدلالية والمعرفية الأخرى المتعلق بماهية الطبيعة والإنسان والقيم .

ختامًا، يتبين من التحليل السابق أن المدخل المنهجي لتحليل الظاهرة الإنسانية، ولا سيما في مستواها المعرفي، مشروط بالقدرة على لحظ «المعنى الكلي» السائد، وتحليل علاقاته بمجمل البنية الاجتماعية والثقافية.

مشير باسيل عون *

الغيبة الإلهية في فكر مارتن هايدغر

تتناول المقالة أول مرة في العالم العربي مسألة الله في فكر الفيلسوف الألماني مارتن هايدغر. وينعقد التحليل على استجلاء الروابط التي ينشئها هايدغر بين كينونة الكائنات وحقيقة الله. ومن خلال استنطاق النصوص الألمانية التي أنشأها هايدغر في تدبّر مسألة الغيبة الإلهية، تعالج هذه المقالة حقيقة العلاقة التي تنشط بين حرّية الكينونة في الاعتلان والاحتجاب وحرّية الله في الإقبال والانكفاء. فالله، في نظر هايدغر، لا يمكنه أن يتجلّى إلا حين يراعي الإنسان هذَين الضربَين من الحرّية، ولو أن مقام الصدارة يبقى للكينونة التي تهيمن على جميع تجلّيات الوجود. ومن ثمّ، فإن مسألة ظهور الله أو غيابه مرتبطة بالاعتلان السليم للكينونة في الكائنات والموجودات والأشياء. وليس للإنسان أن يفرض على الكينونة ضربًا من الظهور يخالف ما تستنسبه هي من تفتّح حرّ في الوجود. ولمّا كان قرار الكينونة مستقلًّا عن قرار الكائنات في نظر هايدغر، فإن قرار الله في الانكشاف الذاتيّ تصونه حرّية الكينونة من تلاعبات الاقتدار البشري. وبذلك يحرّر هايدغر الله من قوالب الفهم البشري وتصوّراته ومقولاته، ولكنه يعود فيربطه بحرّية الكينونة ومشيئتها الذاتية. غير أن هذه الكينونة تروم في جوهر مقاصدها الخفرَ في الظهور والرفقَ في التواري والأصالةَ في التحقّق. وهي تناهض أيّما مناهضة مشاريع التسلّط التقني المعاصر على الكائنات والأشياء. ولذلك قد يكون ربط الله بحرّية الكينونة من أنسب ضروب الإعتاق للمقام الإلهي، فإذا بالله يتجلّى في أصل الاقتران الحيوي بين المائتين والآلهة والأرض والسماء، وهو قران رباعيّ الأبعاد يختزن مكتنَزات الاختبار الأصلي لحقيقة الكينونة.

من خصائص فكر هايدغر أنه يؤْثِر التحدث عن الغياب والغيبة والاغتراب والغربة والانحجاب والتواري، ويُعرض عمدًا عن مقولات الحضور والثبات والاستقرار والديمومة. ومن أسباب التعارض بين الكتلتَين أنه يرشق مقولات الكتلة الثانية بتهمة الإعداد

* أستاذ الفلسفة في الجامعة اللبنانية.

للإمساك العقلي بماهيات الوجود، وفي مقدمتها الكينونة والزمن والإنسان والله. وحين يتناول مسألة الكينونة في كتاباته، وهي المسألة الوحيدة التي تستأهل في نظره التفكر الرصين، فإنه يؤْثِر الحديث عن الانحجاب العمْدي والتواري القصدي صونًا للكينونة من إمساكات العقلانية الحسّابة. وينهج النهج عينه حين يتطرق إلى مسألة الله. فإذا به يؤْثِر الحديث عن الغيبة الإلهية صونًا لإطلالة إلهية مقبلة منعتقة من أسر هذه المقولات. غير أن هذه الإطلالة الإلهية لا تُشبه على الإطلاق صوَر الله المنسلكة في الأنظومات الدينية؛ فالإله الذي يتحدث عنه هايدغر هو إله الخواتيم والنهايات القصوى، الإله الأخير الخليق وحده بإنقاذ الأرض والناس من هيمنة التقنية المستبدة. ولكن السبيل إليه هو في استعداد الإنسان لرعاية الكينونة[1]، أو بالأحرى في استعداد الكينونة لاستدعاء الإنسان واستثارة رعايته لها. فالكينونة هي، في أقصى مقاصد هايدغر، صاحبة القول الفصل في الإعداد لظهور الإله الأخير. وما على الإنسان سوى التحري عن علامات الأزمنة، علّه يفوز بإشارة تدله على سبيل قويم لانبساط الكينونة في حقيقة أصالتها. فالكينونة التي تحتجب من وراء الكائنات والأشياء والموجودات هي من البساطة المطلقة والعمق السحيق ما يربك الإنسان في إقباله إليها. وهو لن يتسنى له معاينة اعتلان الإله الأخير ما لم يدرك إدراكًا سلبيًا معاني الغيبة الإلهية الراهنة.

من أنجع السبُل لاستجلاء دقائق التصور الذي أنشأه هايدغر في مقولة الإله الأخير أن يتحرى البحثُ أولًا عن المراحل التي اجتازها فكرُه منذ زمن المحاضرات الأولى وكتاب **الكينونة والزمن** الذي صدر سنة ١٩٢٧، مرورًا بالمنعطف الخطِر الذي دفع به إلى البحث في تجليات الكينونة وقد أكب يتبصر في تدابير الكينونة عينها لا في البنى الأصلية لاختبارات الإنسان الوجودية، وانتهاءً بالتأملات الصوفية التي أفضت به إلى الإعراض عن التعقب العقلي المحض لمسائل الوجود والركون إلى اللغة الشعرية الرمزية من خارج دائرة المسعى الميتافيزيائي. ومن ثم، يمكن النظر في الأثر الذي تركه فكرُ السابقين، ومنهم كيركغارد وهولدرلين ونيتشه، ممن تناولوا مسألة الله في سياق مقتضيات الإعتاق التي يستتليها اختبارُ الأصالة في المسعى الإنساني. بعد ذلك، يعمد البحث إلى استنطاق النصوص التي فيها يُفصح هايدغر عن تصوره لهوية الإله الأخير وقد افترض شرطًا لعبوره الإقبال السليم إلى الكينونة في رحابة تجلياتها وانحجاباتها. وفي الختام يجري الاستفسار عن الاستدعاءات الفلسفية واللاهوتية التي يتضمنها هذا التصور الغريب لهوية الإله الأخير. وفي صلب هذا الاستفسار ترتسم حدود التصور وآفاقه.

(١) الكينونة تعريب للكلمة الألمانية Sein. وقد يعرّبها بعضهم بأسماء أخرى، من مثل الوجود والأيس والكائن والكون. والمعلوم أن فعل الكون تشتق منه في العربية مفردات شتى، منها ما ينتمي إلى طائفة المصادر كالكون والكينونة، ومنها ما ينتمي إلى طائفة الأسماء كالكيان والكائن والكيانة، ومنها ما ينتمي إلى طائفة المصدر الصناعي كالكيانية والكائنية والكونية والكينونية والكوائنية. والمطلوب التبحر في جميع هذه المشتقات واستخدامها استخدامًا حصيفًا في تعريب مشتقات المفردة الألمانية. وبما أن هايدغر طفق في كتاباته الأخيرة يضرب صفحًا عن الرسم الأصلي للمفردة الألمانية ويرسمها في صورة جديدة (Seyn) للإفصاح عن قطيعة معرفية حادة مع موروثات الأنطولوجيا الإغريقية في الفلسفة الوسيطة والحديثة، ارتأيتُ أن أنقلها أنا أيضًا في صياغة عربية شاذة (الكِوان) تشبه غرابتُها غرابةَ الصياغة الألمانية الشاذة.

مسرى الإنضاج الفكري في حِقَبه الأساسية

يتخير جان غريش أربع مراحل(٢) اجتازها هايدغر (١٨٨٩ - ١٩٧٦) في تناوله مسألة الله(٣)، فوسمت فكره الديني وأبرزت فيه من التقلب والتموج ما يُنبئ عن تعسرٍ مصاحب لمسرى النضج الفكري الذاتي. في المرحلة الأولى، يتطرق هايدغر في مستهل تدريسه الجامعيّ في جامعة فرايبورغ الألمانية (١٩١٩-١٩٢٣) إلى الحياة الدينية، فيسعى إلى استنطاقها استنطاقًا يستلهم طرائق الفِنومِنولوجيا التي وضع لها أُسسَها أستاذُه الشهير هوسرل (١٨٥٩-١٩٣٨). والفِنومِنولوجيا طريق في التفكر يتطلب جوهرَ الأمور كما تعتلن للوعي القاصد إليها. وهي طريق أشبهُ بالسهل الممتنع تروم أن تأتي الأشياءَ من غير أن تعزلها عن سياق الاختبار الوجداني في معترك الارتباط بوقائع الحياة. ومن النصوص التي أكب هايدغر على تفسيرها في أمليّاته الجامعية الأولى رسائلُ بولس الرسول وكتابُ الاعترافات للقديس أوغسطينُس. واستنادًا إلى مثل هذه المقاربة الأولى، أنشأ هايدغر تصورًا للحياة الدينية مبنيًا على مساءلة السمات الواقعية التي تتسم بها هذه الحياة؛ ذلك أن هذه المرحلة الأولى من مراحل تكون الفكر الديني في كتابات هايدغر استقطبتها فِسارة الحياة كما تتجلى للكائن الإنساني (الدازاين) في واقعيتها المحضة(٤). وتتصف هذه المرحلة الأولى بانصراف الفيلسوف الشاب إلى دراسة اللاهوت المسيحي والتعمق في الروحية المسيحية. غير أن الإكباب على تدبر معاني الإيمان المسيحي صاحبه اعتناءٌ فطنٌ بما اكتسبه من أستاذه في جامعة فرايبورغ الذي ابتكر الفِنومِنولوجيا سبيلاً إلى اكتناه جوهر الأشياء، وبما حفظه من ديلتاي الذي ألهمه فكرةَ الحياة كموضع سَنِي لتحقق جميع اختبارات الوجود.

في المرحلة الثانية (١٩٢٤-١٩٢٨)، يتصدر كتابُ **الكينونة والزمن** المقامَ الأول في مسرى هايدغر الفكري. ومن صلب هذا المقام ينبري السؤال الأنطولوجي يعيّن اتجاه البحث. فالكتاب كله منعقد في خلفيته على مساءلة الكينونة. أمّا السبيل الأول الذي انتهجه هايدغر للبلوغ إلى هذه المساءلة، فكان التبصر

(٢) جان غريش (J. Greisch) من أعظم الباحثين الفرنسيين في فكر هايدغر الديني وفي الفِسارة الأنطولوجية التي أنشأها. ولقد خصص لهايدغر بحثًا مستفيضًا تناول فيه مسألة الله استنادًا إلى الأنطولوجيا الجديدة، انظر:
Jean Greisch, *Le Buisson ardent et les lumières de la raison: L'Invention de la philosophie de la religion*, philosophie et théologie (Paris: Les Ed. du Cerf, 2004), tome 3: Vers un pragmatisme herméneutique, pp. 499-734.

ولقد استندت إلى هذه البحث الرصين في رسم تفصيلات هذا التحقيب الفكري.

(٣) من الأمانة العلمية الإشارةُ إلى أن تعريب المفردة الألمانية (Gott) تنوع بتنوع السياق الذي يستخدم هايدغر فيه هذه الكلمة. وباستثناء بعض الحالات النادرة، عربتُ المفردة الألمانية التي تصاحبها في نصها الأصلي أداةُ التعريف (der Gott) بمفردة الإله، وعربتُ المفردة الألمانية التي لا تصاحبها في النص الأصلي أداة التعريف (Gott) بمفردة الله. ومن المفيد التذكير هنا بأن هايدغر لا يقيد فكرَه بما تستثيره الأديان التوحيدية من إشكالية التعارض بين الله الواحد الأحد والآلهة المزيفة المزاحمة له.

(٤) هذه الحياة الواقعية التي قال عنها برغسون إنها عصية على الإمساك العقلي. انظر:
Henri Bergson, *Oeuvres; Essai sur les données immédiates de la conscience; Matière et mémoire; Le Rire; L'Evolution créatrice. L'Energie spirituelle. Les Deux sources de la morale et de la religion. La Pensée et le mouvant,* textes annotés par André Robinet ; introduction par Henri Gouhier, 3eme éd. (Paris: Presses universitaires de France, 1970), p. 1253.
يتناولها هايدغر كموضع لانبثاق المعنى وانبساطه في منفسح الوجود؛ ذلك أن الحياة في وقوعيتها (Faktizität) ليست مجرد تراكم عشوائي للوقائع والحوادث، بل هي بنية منتظمة تنعقد كينونتُها على معنى لصيق بها. انظر:
Martin Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie (1919/1920),* herausgegeben von Hans-Helmuth Gander, Gesamtausgabe/ Martin Heidegger. II. Abteilung, Vorlesungen 1919-1944; Bd. 58 (Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1993), p. 148.

في البنية الكيانية الخالصة التي تقوم عليها كينونةُ الإنسان الذي يدعوه هايدغر الدازاين(٥). ومع أن مسألة الله تغيب غيابًا كليًا عن توسعات هذا السفر الفلسفي الجليل، فإن مقاصد المشروع الفكري الذي يحمله هايدغر في مساءلة الكينونة في عمق جوهرها لا يجوز لها أن تقصي الاستفسار الديني إقصاءً قاطعًا؛ ذلك أن تحليل هذه البنية الكيانية الخالصة يُفضي بهايدغر إلى استجلاء بضعة من الاختبارات التأصيلية يعبّر عنها صاحب الكتاب في مفهوم الانهمام الكياني ومفهوم الإنسان القابل للموت (المائتية) ومفهوم المحدودية التاريخية التي تكتنف الوجود الإنساني برمته. وممّا تجدر الإشارة إليه في هذا السياق أن كتاب **الكينونة والزمن** لم تكتمل مواده لأسباب ترقى إلى المنعطف الذي اختبره هايدغر حين آثر الإعراضَ عن مساءلة الكائن الإنساني (الدازاين) والإقبالَ رأسًا إلى الكينونة عينها يترصد إشاراتها ويتدبر إيماءاتها الخفرة.

ويجوز للسائل أن يسأل عن معنى الاستفسار الختامي الذي صاغه هايدغر حين أحس أن الدازاين يحتمل استنطاقًا أبعد من البنى المستخرجة، عنيتُ بها قابلية الإنسان للموت ومحدودية الوجود التاريخي والانهمام الكياني الأبلغ والاستباق المستشرف للإمكانات الثرة التي يزخر بها الكائنُ الإنساني في إقباله إلى ذاته من آفاق مستقبله الأبعد: «هل يمكن المرء أن يدرك أيضًا الدازاين إدراكًا أشد تأصلاً من الإدراك الحاصل في مشروع وجوده الأصيل؟»(٦). فالمسعى الذي ينطوي عليه كتاب **الكينونة والزمن** يقضي بمساءلة الوجود الأصلي للكائن الإنساني تمهيدًا لاستخراج معنى الكينونة من بنى الاختبار الأساسية التي تحملها كينونةُ هذا الكائن الإنساني. فإذا كان كتاب **الكينونة والزمن** ما اكتملت عدتُه، وإذا كان مثل هذا الاستفسار يشرع الآفاق لاستجلاءات شتى في كينونة الكائن الإنساني، فإن التفكر في الأبعاد الدينية للوجود الإنساني لا بد من أن يستنهض فكر هايدغر ويدفعه من بعد مرحلة **الكينونة والزمن** إلى مقاربة هذه الأبعاد بالتحري عن اختبارات إنسانية أخرى. وممّا يبرر بعضًا من هذا الانشغال الفكري أن هايدغر كان ما انفك مواظبًا في هذه الحقبة من حياته على المشاركة في الصلاة المسائية (صلاة النوم بحسب الطقس الكاثوليكي اللاتيني) في أحد الأديار في جنوب ألمانيا(٧).

---

(٥) الدازاين (Dasein) مفردة مشتقة من المعجم الألماني الكلاسيكي. استخدمها كانط مرادفًا للكلمة اللاتينية existentia، وهي تعني في أصلها وجود الشيء، يقابلها احتمالُ وجوده أو إمكانُه أو حتى ضرورتُه المنطقية. وخلافًا لنطقها الأصلي، حيث النبرة توضع على الجزء الأول من الكلمة (Da)، يؤْثِر هايدغر أن ينطقها وقد وُضعت النبرةُ على الجزء الثاني (Sein). فالدازاين يعني أن الإنسان هو الموضع الذي فيه تنشأ الصلةُ العفوية بينه وبين الأشياء. فالدازاين هو الإنسان وهو انفتاح الإنسان على الأشياء. وبما أن الانفتاح على الأشياء هو ما يُنشئ إنسانية الإنسان، فإن الدازاين هو، بحسب هايدغر، الوصف الأنسب للهوية الإنسانية. فالأشياء هي، في صلب حراكها، مقبلةٌ إقبالًا عفويًا إلى الإنسان من غير أن يُخضعها الإنسان لعقله الحساب. ومن ثم، فإن الدازاين يغدو هو الوصف الذي يعاين في الإنسان موضع مساءلة الكينونة، وموضع اختبار تفتحات الكينونة وإقبالها إلى الإنسان. ولشدة ما يحتشد في هذه المفردة من مضامين عميقة المدلول، آثرتُ أن أنقلها في حلتها الألمانية الأصلية من غير تعريب.

(6) «Kann das Dasein noch ursprünglicher verstanden werden als im Entwurf seiner eigentlichen Existenz ?» in: Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann (Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1977), p. 492.

(٧) من بين الذين تتبّعوا تطور هايدغر في مقاربته للإيمان الديني ينبري هانس غيورغ غادامير يبرز مواظبة هايدغر على الاعتناء الحثيث الخفر بمسائل الله والروح والدين والإيمان والمسيحية، انظر:

Hans-Georg Gadamer, «La Dimension religieuse,» dans: Hans-Georg Gadamer, *Les Chemins de Heidegger*, trad., présentation et notes de Jean Grondin, bibliothèque des textes philosophiques (Paris: J. Vrin, 2002), pp. 187-202

انظر: السيرة الحياتية التي وضعها جان غروندان لفيلسوف الفِسارة الألماني

Jean Grondin, *Hans-Georg Gadamer: eine Biographie* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1999).

في المرحلة الثالثة التي علق فيها هايدغر موقف الحياد الفكري[٨] في شأن المسألة الإيمانية، وهو الموقف الذي اعتصم به في أثناء تحليله بنى الاختبار الإنساني في الدازاين، طرأ تحول فكري استثاره الإقبال على قراءة أعمال كانط والنظر في البنية الميتافيزيائية التي ينهض عليها القوام الإنساني برمّته. فالاهتمام بكتابات كانط دفع بهايدغر إلى التأمل في ميتافيزياء الدازاين بعينها، وهي مقاربة تستعيد الأسئلة الأربعة التي صاغها كانط وتستجلي فيها استعدادًا فطريًا في الإنسان يُلزمه الاستفسارَ عن مبررات الرجاء[٩]. واستنادًا إلى طبيعة هذه الأسئلة، يجتهد هايدغر في قراءتها قراءةً مختلفة يستخرج منها المضامين التي تنطوي عليها والتي تحمله على القول بأنها أسئلةٌ تُنبئ عن محدودية الإنسان[١٠]. أمّا السؤال الأخير عن ماهية الإنسان، فإنه يتعدى المدى الأنثروبولوجي ليلامس تخوم الميتافيزياء؛ ذلك أن السؤال ينطوي بصياغته الألمانية على فعل الكون (ist) ويرمي إلى استجلاء كينونة الإنسان وارتباطها بكينونة الكائنات كافة.

وحين يعكف هايدغر على تعيين ماهية الكائن الإنساني (الدازاين) يستوقفه فعل التفلسف الذي يستقطب أشد حركات الوعي وأفصحها تعبيرًا عن جوهر الوجود الإنساني، ألا وهي حركة التسامي التي تُطل بالإنسان على المنفسح الأرحب للأشياء ولكينونة الأشياء: «التفلسف هو التسامي البيّن»[١١]. والتسامي يحمله هايدغر على معنى تجاوز الذات لذاتها حتى تبلغ أقصى إمكاناتها المنطوية فيها. فالتسامي تحرير للذات ممّا يكبلها في آنية التحقق الفوري. ومن ثم، ينبغي للكائن الإنساني أن يحرر في ذاته كل طاقات التفلسف[١٢] حتى يفوز بأصالة فريدة لكينونته. وممّا تجدر الإشارة إليه في هذا السياق أن بنية التسامي في الدازاين تبرر له الإقبالَ على الفن والشعر والعلم والدين. وهذه كلها تجليات لفعل التفلسف في الكائن الإنساني. غير أن هايدغر لا يولي المقام عينه للعلم، إذ إنه يعتبره مجرد خادم لفعل التفلسف المحرر. أمّا

---

(٨) يستعرض هايدغر أسباب هذا الحياد المعرفي في تحليله الذاتي لكتاب **الكينونة والزمن**. انظر:
Martin Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz,* herausgegeben von Klaus Held, His Gesamtausgabe; Bd. 26: Abteilung 2, Vorlesungen 1923-1944, 2nd ed. (Frankfurt am Main: Klostermann, 1990), pp. 171-195.

(٩) هي الأسئلة التي وضعها كانط لاستجلاء طبيعة المسعى الإنساني في جميع أبعاده (ماذا يمكنني أن أعرف؟ ماذا يجب عليّ أن أفعل؟ ماذا يجوز لي أن أرجو؟ ما الإنسان؟). ومن المعلوم أن كانط يعتبر أن الأسئلة الثلاثة الأولى يختزنها السؤال الأنثروبولوجي الرابع عن ماهية الإنسان. انظر:
Immanuel Kant, Logique, Traduction par L. Guillermit (Paris: J. Vrin, 1966), p. 25.
ولقد تناول هايدغر كانط في مقاربته النقدية للمسألة الميتافيزيائية في بضعة من الأبحاث ظهرت في مجموعة الأعمال الكاملة. انظر:
Martin Heidegger, *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, hrsg. von Ingtraud Görland, His Gesamtausgabe; Bd. 25: Abteilung 2, Vorlesungen 1923-1944 (Frankfurt am Main: Klostermann, 1977); *Seminare: Kant, Leibniz, Schiller*, Gesamtausgabe/ Martin Heidegger; Bd. 84. Abt., *Kant und Hinweise und Aufzeichnungen* (Frankfurt am Main: Klostermann, 2013), et *das Problem der Metaphysik*, Gesamtausgabe. I. Abt., Veröffentlichte Schriften, 1910-1976 / Martin Heidegger; Bd. 3, 6th ed. (Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1998).

(١٠) انظر:
Martin Heidegger, *Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und* die philosophische Problemlage der Gegenwart, Gesamtausgabe. II. Abteilung, Vorlesungen 1919-1944/ Martin Heidegger; Bd. 28 (Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1997), p. 235.

(11) «Philosophieren ist ausdrückliches Transzendieren», in: Martin Heidegger, *Einleitung in die Philosophie,* Gesamtausgabe. II. Abteilung, Vorlesungen 1919-1944 / Martin Heidegger; Bd. 27 (Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1996), p. 354.

(١٢) انظر: المصدر نفسه، ص ١١.

الدِّين، فإنه يظهر في هذه المرحلة الثالثة كموضع لاستفسارات الدازاين عن مجموع تجليات الكينونة في الكائنات قاطبة. فالكينونة، في رحابة تجلياتها، تُفضي بالإنسان إلى الورع الخفِر، فإذا به يعجب من أن الكينونة مقبلة إليه في جميع الكائنات ومنحجبة عنه على نحو أخاذ. ولا سبيل إلى الثبات في هذا الموضع إلّا بالجرأة على استشراف العدم كحالة من حالات تنزه الكينونة عن كل انتساب في الكائنات. فالعدم، أي إعتاق الكينونة من كل ضروب الإسناد الخبري والوصفي، خليق وحده بأن يُظهر الكينونةَ على حقيقتها، منغلّةً في جميع الكائنات تضخ فيها الحياة، وممتنعةً عنها تسمو عليها وتشدها إليها شدًا. ولا ريب في أن ميتافيزياء الكائن الإنساني (الدازاين) التي وسمت المرحلة الثالثة من مراحل إنضاج التفكر في مسألة الله إنما تعني ارتقاءَ الإنسان من حالة الاصطدام الحابس بالكائنات إلى حالة الانفتاح المشرع على رحابة الكينونة. والانفتاح هذا لا يتحقق إلّا بانعتاق الدازاين من التحامه الضيق بالموجودات وتساميه عليها: «التفلسف، بما هو إتاحةُ الحدوث للتسامي، هو تحريرٌ للدازاين. حرية الدازاين هي التي تتحرر بذلك، ولا تقوم الحريةُ إلّا بالتحرر»[13]. هو إذًا فعلُ التفلسف الذي يتيح للدازاين أن يسمو على الكائنات ويتيح لتسامي الدازاين أن يَحدث حدوثًا فاعلًا في مسرى البحث عن أصالة الكينونة الكامنة فيه. وعلى قدر ما يتطلب الدازاين عمقَ كينونته، يختبر ضروبًا شتى من الانفتاح على رحابة الكينونة في تنوع تجلياتها. بيد أن مقام الصدارة ما انفك محفوظًا في هذه المرحلة للكائن الإنساني الباحث عن أصل كينونته واستقلال قوامه وأقصى طاقاته. فالمثال الأول لا يتصوره هايدغر على شاكلة الخير الأفلاطوني، بل يتلمسه في صورة الغاية الكيانية الأسمى التي يتوق إليها الدازاين: «الخير هو ما من أجله يكون الدازاين على ما يستطيع أن يكون عليه، ما به يُقبل الدازاين إلى ذاته ويقرر بذاته لذاته»[14]. ومعنى هذا القول أن تسامي الكائن الإنساني إنما هو إقبال إرادي على عمق الكينونة التي فيه. وهي كينونة إنسانية تشترك مع كينونة الكائنات والموجودات والأشياء وتسمو عليها بما ينشط فيها من وعي للكينونة يسائلها ويرعاها ولا ينفك يستجيب لها ولنداءاتها. ومن هذه النداءات ينبري نداء الإله يستنهض الكائنَ الإنساني إلى أصالة ذاتية فريدة. بيد أن مثل هذا النداء المنبعث من بنية التسامي التي تنعقد عليها كينونةُ الدازاين لم يستقطب اعتناء هايدغر إلّا في المرحلة الرابعة والأخيرة من مسرى تفكيره الأنطولوجي.

ممّا لا شك فيه أن هذه المرحلة الرابعة تتصف بصفات الغوص الصوفي والالتماعات الجوانية والتأملات الروحية. وهي صفات تلائم المنعطفَ الذي وضع هايدغر على طريق التفكر المباشر بحقيقة الكينونة انطلاقًا من حراك الكينونة عينها، لا من اختبار الدازاين لما يحمله في ذاته من بنى الانفتاح على الكينونة، على نحو ما استبان ذلك في كتاب **الكينونة والزمن**. فالكينونة، في هذه المرحلة الأخيرة من تفكير هايدغر، هي التي تخاطب الإنسان، وهي التي تُلهمه الكلام والتعبير، وهي التي تُعيّن له مسالك اختباراته التاريخية.

(13) «Philosophieren als Geschehenlassen der Transzendenz ist die Befreiung des Daseins. Befreit wird die Freiheit desselben, und Freiheit ist nur in der Befreiung,» see: Heidegger, *Einleitung in die Philosophie*, p. 401.

(14) «Das Gute ist dasjenige, umwillen dessen das Dasein ist, was es sein kann, worin es zu sich selbst kommt, für sich selbst sich entschieden hat» see: Heidegger, Der deutsche Idealismus, p. 361.

لذلك، لا بد من استهلال بدء جديد للفكر يلائم حراكَ الكينونة الذاتي. ومن الكلمات التي ألهمتها الكينونةُ لهايدغر عبارة الإرأيغْنِيس (Ereignis) الألمانية التي احتار أهلُ الفكر في ترجمتها في الغرب وفي الشرق(١٥). وقد تعني، في ما تعنيه، حركة الكينونة في الإفصاح عن ذاتها انكشافًا وانحجابًا، إقبالاً على الكائنات وإدبارًا عنها، استدخالاً لحقيقتها في الكائنات واستدخالاً للكائنات فيها، تأتيًا مجانيًا لها في الوجود وانسحابًا خفِرًا لها من التاريخ.

تعبيرًا عن هذه الحركية الجدلية الناشطة في الكينونة، طفق هايدغر، في هذه المرحلة الأخيرة، يستعين بلغة الشعر، وفي طليعتها، لغة الشاعر الألماني هولدرلين يستنطقه عن أفضل السبل إيحاءً للإتيان بكلام يليق بمكانة المقدس الرفيعة. وفي موازاة هذا النهج الإيحائي، أكب يتأمل في انتقاد نيتشه الحاد للإله الميتافيزيائي الذي يتماهى هو ومقولة العلة الأولى في الأنظومة الأنطوتيولوجية التي تخلط مبحث الكينونة (الأنطولوجيا) بمبحث اللاهوت (التيولوجيا). ولا بد في هذا السياق من الإشارة إلى أن حديث هايدغر الأخير عن الإله الذي ينتظره الناسُ ليُنقذهم من محنة الضياع المعاصرة إنما يدل على اختبار صوفي شخصي أفضى بالفيلسوف الكاثوليكي المنشأ والنشأة والتنشئة إلى الاعتصام بقدرة خلاصية خارقة تستطيع وحدها أن تُعتق البشرية من تصارع الأيديولوجيات الفتاك ومفاسد التقانة الهدامة.

إعتاق الله من قيود الأنظومة الميتافيزيائية

ربما يكون من المفيد التأمل النبيه في صورة هذا الإله الأخير (إله النهايات) الذي أخذ هايدغر يلجأ إليه في معاركته معاثر الشر والفساد في الكون. ولكن قبل الشروع في هذا التحليل، لا بد من استجلاء الموقف الذي يقفه هايدغر من مسألة الانحراف الميتافيزيائي الذي أفضى بالفكر الأوروبي الغربي إلى نشوء الأنظومة الأنطوتيولوجية. فالتعقل الغربي لمقولة الكينونة استند في نشأته إلى ما قاله أفلاطون وأرسطو في شأن الكينونة وارتباطها بالعلة الأولى. وكان هذا التعقل ما فتئ أسيرًا للتحري السببي عن أصل الكائنات. والحال أن هايدغر لا يستحسن مثل هذا التحري السببي لأنه يضيق على الكينونة في مقولة العلة ويُخضعها لمقولة التعالي الإلهي. وهو بذلك تعقلٌ يُعرض عن اللمعات الفذة التي أتى بها أهلُ الفكر اليوناني الذين كانوا قبل زمن سقراط يصونون للكينونة مقامَ الصدارة في الفكر ويتيحون للإلهيات أن تتجلى بحرية في منفسحات الانبساط التاريخي للكينونة.

(١٥) الكلمة مشتقة من فعل الاستملاك الذاتي أو الاستدخال الذاتي أو التخصيص الذاتي (ereignen). وبحسب هذا المعنى الأول، فإن الإرأيغْنيس تعني بلوغ الكائنات كينونتها الخاصة وبلوغ الكينونة أصالتها الذاتية. وفي هذا جوهر المسعى الذي يبرر إعراضَ هايدغر عن المقاربة الميتافيزيائية للكينونة، حيث العقل الحساب ينصب الكينونةَ علةً أولى وجوهرًا صمدًا وكائنًا أسمى. والاستملاك لا يعني في هذا السياق الاستحواذ على الشيء، بل بلوغ الشيء ذاتَه الخاصة واستدخاله لكينونته في عمق ذاته. وثمة معنى آخر للكلمة في صيغة الفعل المتضمن للفاعل (sich ereignen)، وهو معنى يدل على حدوث الشيء وتأتيه في الوجود. أمّا المعنى الأخير المشتق من الفعل الألماني القديم الحامل لدلالة النظر (er–äugnen)، فيشير إلى اعتلان حقيقة الشيء واستدعائها لنظر الدازاين حتى يستدخلها في موضع اختباره للكينونة (da). انظر:
Philippe Verstraeten, ‹Le Sens de l’Ereignis dans Temps et Être,› *Les Etudes philosophiques, no. 1:* Heidegger (Janvier-Mars 1986), pp. 113-133; J. Greisch, ‹Identité et différence dans la pensée de Martin Heidegger: Le Chemin de l’Ereignis,› *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, no. 57 (1973), pp. 71-111, et Joseph J. Kockelmans, *On the truth of being: Reflections on Heidegger’s later philosophy*, Studies in phenomenology and existential philosophy (Bloomington: Indiana University Press, 1984).

فحْوى القول أن هايدغر يروم أن يفصل بين الكينونة والله، وذلك خلافًا لتقليد فكري فلسفي وديني ضارب في التاريخ يرقى إلى أفلاطون. فالكينونة لا يدركها العقل الحسّاب إدراكَ التصور والتمثل والتفهم. وبما أن الكينونة عصية على الإدراك، يجب على الكائن الإنساني أن يأتي إليها من طريق الإيماءات التي تنبعث منها في تجلي الكائنات المتنوع. وحين يختبر هذا الكائن الإنساني ضربًا من ضروب الارتباط بمقدس إلهي يتسامى على وجوده، فإن مثل هذا الاختبار لا يمكنه أن ينسلك في حيّز الأمور القابلة للإبلاغ إلّا على قدر ما يراعي حراك الكينونة عينها في انكشافها وانحجابها وإقبالها وإدبارها. فالكينونة هي المتسع الأرحب على الإطلاق. وما من سبيل إلى اختبار إنساني، مهما تتسام معانيه، إلّا في نطاق هذا المتسع الأرحب. وقد يكون من الأجدى الحديث عن حضور ممكن للمتسامي والمقدس والإلهي في صميم الرحابة التي تنفرج عنها الكينونة عينها.

أمام هذه الرحابة لا يملك الإنسان إلّا أن يخشع في الرهبة، فيمسك ذهنَه ولسانَه ويعتصم بالحشمة والخفر(١٦). فالكينونة هي، بحسب هايدغر، في حالة انقباض وانحجاب، فيما الناس يظنون فيها خضوعًا لهم فيُقبلون إليها من غير اندهاش أو مساءلة. والحال أن الواجب الفكري يقتضي منهم أن يسترهبوا رحابة الكينونة وامتناعَ هذه الرحابة عن الإدراك. وما إنْ يرضى الإنسانُ برعاية انحجاب الكينونة عن الأبصار حتى يتهيأ له أن يختبر بعضًا ممّا توحيه إليه الغيبةُ الإلهية التي يعبّر عنها هايدغر في صورة الإله الأخير أو إله التخوم القصوى أو النهايات القصوى. فالله غائب لأن حضوره في الكون والوجود والتاريخ لا يستقيم إلّا إذا سلِمت الكينونة من سطوة العقل الحسّاب وطغيان الآلة التقنية المشوهة، فاعتلنت اعتلانًا حرًا يخالف ما اعتادت الأذهان على تعقله وتصوره في مقولات الميتافيزياء المقيدة. وما دامت الكينونة ليست بخير، فإن الحضور الإلهي ليس بخير. ومن ثم، ينبغي للإنسان أولًا أن يصون لكينونة الكائنات حريتَها وكرامتَها وحراكَها الخاص قبل أن يتطلب فيها بُعدَ التسامي الإلهي.

وانتهاجًا لمثل هذا السبيل من الرصانة والتروي، يربط هايدغر تجلّي الإله باعتلان الكينونة السليم في الكائنات: «لا يمكن التفكر في ماهية المقدس إلّا انطلاقًا من حقيقة الكينونة. ويجب ألّا نتفكر في ماهية الألوهة إلّا انطلاقًا من ماهية المقدس. ولا يمكن التفكر في ما ينبغي أن تعنيه كلمةُ «الله» والإفصاح عنه إلّا بالاستنارة بماهية الألوهة»(١٧). من الواضح أن تجلي الله مرتبط بتجلي الألوهة، وتجلي الألوهة مرتبط بتجلي المقدس، وتجلي المقدس مرتبط بتجلي الكينونة. وقد يظن المرء أن هايدغر عاد فربط الكينونة بالله،

---

(١٦) الرهبة (Erschrecken) والإمساك (Verhaltenheit) والخفر (Scheu) هي الأحوال الثلاث التي ينبغي للفكر التائب أن ينشدها حين يجرؤ فيلج زمن البدء الجديد في اعتلان الكينونة على غير ما ألفته لها الأذهان من انسلاك في قوالب العقل الحساب. انظر: ‹Die Grundstimmung des Denkens im anderen Anfang schwingt in den Stimmungen, die entfernt nur sich nennen lassen als das Erschrecken, die Verhaltenheit, die Scheu› in: Martin Heidegger, *Beiträge zur Philosophie: vom Ereignis,* herausgegeben von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Gesamtausgabe. III. Abteilung, Unveröffentlichte Abhandlungen, Vorträge, Gedachtes; Bd. 65 (Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1989), p. 14.

(17) ‹Erst aus der Wahrheit des Seins läßt sich das Wesen des Heiligen denken. Erst aus dem Wesen des Heiligen ist das Wesen von Gottheit zu denken. Erst im Lichte des Wesens von Gottheit kann gedacht und gesagt werden, was das Wort ‘Gott’ nennen soll›, in: Martin Heidegger, ‹Brief über den Humanismus›, in: Martin Heidegger, *Wegmarken,* [mit Randbemerkungen d. Autors; hrsg. von Friedrich-Wilhelm Herrmann, His Gesamtausgabe; Bd. 9: Abteilung 1, Veröffentlichte Schriften 1914-1970, Unveränd. Text (Frankfurt am Main: Klostermann, 1976), p. 351.

فيما هو عازم على ربط الله بالكينونة. وهنا موضع الاختلاف والفرادة في مقاربة هايدغر. وهذا وجه من وجوه الاختلاف. أمّا الوجه الآخر، فيظهر في تصور كيفيات مثل هذا الربط. فربط الكينونة بالله كان ربطًا ميتافيزيائيًا يتصور الله أصلًا للكينونة وعلة وغاية بحيث تمسي الكينونة صنيعة الله لا تحمل في ذاتها سوى ما أراده الله له من قوام ينقضي بانقضاء تدبير المشيئة الإلهية. أمّا ربط الله بالكينونة، فيأتي مخالفًا لمقولات الميتافيزياء وتصوراتها ويدل، بحسب هايدغر، على انسلاك الله الحتمي في أفق الكينونة من غير أن تنشأ بينهما علاقة سببية تراتبية.

أنبياء الغيبة الإلهية

هي هذه العلاقة الفريدة التي يسعى هايدغر إلى استجلاء سماتها باستدعائه ثلاثةً من عظماء الفكر الأوروبي المعاصر هُم: هولدرلين وكيركغارد ونيتشه. ولكل واحد منهم طريقه في تلمس إشارات الغيبة الإلهية التي تسم الأزمنة المعاصرة وسمًا دامغًا؛ فالشاعر الألماني هولدرلين (١٧٧٠ - ١٨٤٣) أوحى لهايدغر مقولة «هروب الآلهة». فالآلهة، بحسب هولدرلين، انسحبت من التاريخ، وأملُها في أن تعود إليه من بعد أن يستقيم في التاريخ إقبالُ الناس إلى الكينونة. ولن يستطيع الناس الانخراط في مثل هذه المغامرة إلّا حين يفقهون معنى تعرض الكائن الإنساني لاقتدار الكينونة. فهولدرلين، وهو شاعر الشعراء، أدرك، بحسب هايدغر، أن «الدازاين ليس إلّا التعرض لاقتدار الكينونة الفائق»[١٨]. ومن جراء هذا التعرض يُضحي الدازاين هو «الشاهد للكينونة»[١٩]. وبمقتضى هذه الدعوة السامية، ينبغي للإنسان أن يتوق إلى تأصل جديد للكينونة يستند إلى اقتدار الكينونة عينها في الإفصاح عن رحابة تجلياتها. وما من سبيل آخر للإنسان سوى الاعتماد على مثل هذا الإفصاح حتى يتسنى له أن يقيم الرباط السليم بينه وبين نظرائه الناس وبينه وبين الآلهة. فالسلامة في اعتلان الكينونة هو الشرط الأساس لتجلي الآلهة في التاريخ: «لا إمكان لعلاقةِ تَناسُبٍ تليق بالكينونة، سواءٌ أصابت الإنسانَ أو الآلهة، إلّا حين تستدعينا الكينونةُ استدعاءَ القدر لنا»[٢٠]. فالكينونة هي الأصل الأول الذي تنبثق منه كل الكائنات انبثاقَ الوهب العفوي المجاني. وما اعتناء هايدغر بأناشيد هولدرلين إلّا للتدليل على أن الشاعر الألماني أدرك عظمة الانبثاق الصافي الناشط في الكينونة. وهو انبثاق لا تملك مقولات الميتافيزياء القديمة أن تعبّر عنه تعبيرًا أمينًا. ولذلك أعرض هايدغر عن الميتافيزياء وتجاوزها طلبًا لتعبير آخر أشد أمانةً لحركة الوهب الأصلي الناشطة في صميم الكينونة. فكان الإرأيغْنيس سبيلاً للإفصاح عمّا يعتمل في الأصل من تفور وهاب أصيل[٢١].

(18) ‹Dasein ist nichts anderes als die Ausgesetztheit in die Übermacht des Seyns›, in: Martin Heidegger, *Hölderlins Hymnen «Germanien» und «Der Rhein»*, herausgegeben von Susanne Ziegler, Gesamtausgabe. II. Abteilung, Vorlesungen 1923-1944 / Martin Heidegger ; Bd. 39, 2nd ed. (Frankfurt am Main: Klostermann, 1989), p. 31.

(١٩) المصدر نفسه، ص ٦١.

(20) ‹Erst wenn das Seyn im Sinne von Schicksal uns anspricht, ist auch eine seinsmäßige Entsprechung, sei es zum Menschen, sei es zu den Göttern, möglich›, in: Heidegger, *Hölderlins Hymnen*, p. 174.

(٢١) بيد أن هايدغر لا يلبث أن يُقر بإرباك شديد حين يجري البحث عن الكيفيات المحسوسة التي تصاحب حركة الانتقال من الأصل إلى الفروع، أي من التفور الأصلي للكينونة إلى الاعتلان المتنوع للكائنات والأشياء والموجودات، انظر:
Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*, p. 485.

وحين يتناول هايدغر قضية الميتافيزياء، لا بد له من أن يستقرئ ما أفرجت عنه عبقرية نيتشه (١٨٤٤-١٩٠٠) في مساءلته للإرث الفكري الديني الأوروبي[٢٢]؛ فإعلان موت الله في كتابات نيتشه لا يعني على الإطلاق، في نظر هايدغر، أن نيتشه قطع جميع الصلات التي تربطه بمنطق الفكر الميتافيزيائي؛ ذلك أن نيتشه يُغلق زمن الميتافيزياء من غير أن يغادر فضاء الميتافيزياء، فهو يعتبر أن الأزمنة المعاصرة هي أزمنة العدمية التي تعبّر عن انعدام القدرة على الإتيان بمُثُل أو غايات تسمو على الإنسان فتجعله يتفوق على إنسانيته. ولا جرم أن هذا التصور للعدمية يخالف التصور الذي يناصره هايدغر. فالعدمية هي، بالنسبة إلى هايدغر، الزمن الذي ينبسط أمام الإنسان حين ينسى الجميع الكينونة ومركزية سؤال الكينونة. ومع أن نسيان الكينونة هو من فعل الكينونة[٢٣]، بحيث إن عدمية نيتشه هي من ثمرة فعل الكينونة المنحجبة، فإن الإقبال المتجدد على الكينونة لا يجوز أن يتخذ صورة التفوقية التي ينادي بها نيتشه عينه. فالإنسان الخارق المتفوق المتجاوز للإنسان، وهو الكائن الجبار الذي يرسم نيتشه ملامحَه البهية، ليس هو الحل الأنسب للحلول محل الإله الذي غيبه العقلُ الحسّاب. والحال أنه لا يجوز على الإطلاق أن يستخرج الإنسانُ هويته من إرادة الاقتدار التي يتحدث عنها نيتشه كبديل للإله الميتافيزيائي الذي سبق فأعلن موتَه.

غير أن فضل نيتشه على الفكر الديني أنه حرره من أصنام إلهية نحتها الدِّين وألصقها بالله. ومع أن هايدغر لا يوافق نيتشه على إحلال الإنسان المتفوق محل الإله المدفون، فهو يستلهمه في مساءلته لمثل هذا الإنسان الساعي إلى اختبار آخر لله: «ويبقى علينا أن نسأل هل يجد الإنسان المتفوق الباحث عن الله ما يبحث عنه وهل يستطيع، على وجه الإطلاق، أن يجد ما يبحث عنه. وإن سؤالنا يذهب إلى أبعد من ذلك ليعرف هل هذا الباحثُ عن الله يستطيع، على وجه الإطلاق، أن ينتقل ليُقيم في المدى الذي يُنشئه فعلُ العثور الممكن، وبالتالي فعلُ البحث الوحيد الملائم. وينبغي لهذا المدى أن يكون بالنسبة إلى فعل البحث عن الله مدى الألوهة الذي فيه ينبسط الإلهي. وينبغي لهذا المدى قبل كل شيء أن يعين فعلَ البحث وأن يعين حتى فعلَ عدم القدرة على العثور»[٢٤]. ويتضح من هذا النص أن الاستلهام يأتي في صيغة الإصرار على خطورة المسألة الإلهية وعُسر البلوغ إلى الفهم الإنساني للغيبة الإلهية. فالسؤال عن الله ينبغي أن يتضمن اعترافًا بعجز الإنسان عن حسم المسألة كلها؛ إذ إن منطق الإجابة في هذه القضية هو غير منطق الإجابة في القضايا الأخرى. ولذلك أكب هايدغر يتأمل في فعل البحث وفعل العجز عن العثور. وهما فعلان يهيئان

---

(٢٢) يعترف هايدغر أن نيتشه هو الفيلسوف الأقرب إليه على الإطلاق، وهو في الوقت عينه الفيلسوف الذي ابتعد كل الابتعاد عن مسألة الكينونة: «التجرؤ على مناقشة نيتشه كالأقرب إلي، ومع ذلك الاعتراف بأنه في المقام الأكثر ابتعادًا من سؤال الكينونة». انظر:
«Mit Nietzsche die Auseinandersetzung wagen als dem Nächsten und doch erkennen, daß er der Seinsfrage am fernsten steht», in: Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*, p. 176.

(٢٣) «إن التخلي الذي تُحدثه الكينونةُ هو أصل نسيان الكينونة»
«Die Seinsverlassenheit ist der Grund der Seinsvergessenheit», in: Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*, p. 114.

(24) «Uns bleibt zu fragen, ob der Gott-suchende Übermensch das findet und überhaupt finden kann, was er sucht. Unsere Frage fragt noch weiter hinaus, ob dieser Gottsucher sich überhaupt in die Dimension des möglichen Fundes und somit des allein gemäßen Suchens bringt und zu bringen vermag. Diese Dimension müßte für ein Gott-Suchen diejenige der Gottheit sein, in der Gotthaftes west. Diese Dimension müßte allererst das Suchen, sogar das Nichtfindenkönnen be-stimmen», in: Martin Heidegger, *Metaphysik und Nihilismus*, herausgegeben von Hans-Joachim Friedrich, Gesamtausgabe. III. Abteilung, Unveröffentlichte Abhandlungen, Vorträge, Gedachtes/ Martin Heidegger; Bd. 67 (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1999), p. 193.

فعل الورع والخفر والتقوى أمام الغيبة الإلهية. وحده مثل هذا الفعل الإنساني يمهد السبيلَ إلى انكشاف البُعد المقدس في امتداد الوجود الإنساني الأصيل المنصب بكلّيته على مساءلة الكينونة وجعل الكينونة عينها تسائل الإنسان وتستنهضه وتدفعه إلى الانسلاك في مداها الرحب. وهذا كله استخرجه هايدغر من معاينته لمقولة موت الله في فكر نيتشه، وهي المقولة التي تضع نيتشه في مقام الباحث الجدي عن الله. غير أنه بحث لا يليق به أن يخضع لمفاهيم الميتافيزياء الغربية لأنه يومئ من بعيد إلى الاستهلال الفكري المقبل المصاحب للصحوة الإنسانية الراعية لسمو الكينونة في سر انجلائها وانحجابها.

في هذا الموضع عينه ينكشف الأثر العميق الذي تركه كيركغارد (١٨١٣– ١٨٥٥) في فكر هايدغر[٢٥]. ومع أن هايدغر لم يخصص للفيلسوف الدنماركي بحثًا مستفيضًا، فإنه عاين فيه استنهاضًا لفهم يلائم فعل القرار الذي يحكم استهلال الزمن الجديد، زمن اعتلان الكينونة تحت أعراض انحجابها. فالاستهلال الفكري المقبل لا ينبثق من فعل الإرادة البشرية البحتة، بل هو قرار مصيري يصدر رأسًا من حركة الكينونة الحرة، ولكأن الكينونة، في عمق قوامها، هي التي تنحجب طوعًا فتخلي السبيل للإنسان الحسّاب المهيمن على الكائنات والأشياء والموجودات، وهي التي تنكشف طوعًا حين ترسم أن في انحجابها شيئًا من كشف لرحابة غناها الأصيل. ولا بد هنا من التذكير بأن هايدغر، من بعد أن انتقل إلى المرحلة الثانية من فهمه لسر الكينونة، أخذ يُلبس اللفظة الألمانية Sein ضمة من الصيَغ الغريبة صونًا لها من استقطابات العقل الميتافيزيائي لها، وتحريرًا لها من موروث الفهم السائد في الفلسفة الغربية. فإذا بالكينونة في صيغتها الألمانية المألوفة تضحي في رسم جديد تارةً على هذا الشكل (Seyn)، وتارةً أخرى مشطوبًا فوقها بخط ينبئ عن رغبة قوية في إعتاقها من كل سطوة ذهنية ممكنة. وقد تكون عبارة «الكِوان» هي التعريب الملائم للرسم الجديد. ومن ثم، فالقرار الوجودي الذي كان كيركغارد يتّكل عليه ليُسعف الإنسان على حسم أمره والالتزام الإيماني الواثق إنما يُضحي في فكر هايدغر قرارَ الكينونة عينها التي تحسم أمرها فتنحجب في زمن التقنية الهدامة، ولا تلبث أن تومئ من بعيد إلى الإنسان لكي تستحثه على الإصغاء إصغاءً أشد صفاءً لنداءاتها المبثوثة في الأشياء والكلمات. وقد يعني هذا كله أن تاريخ البشرية ليس هو تاريخ الإرادات الفردية والجماعية التي تظن أنها تقبض على مسرى الحوادث، بل هو تاريخ الكينونة عينها تُقبل إلى الكائنات وتُدبر عنها، وتعتلن في الأشياء وتغور فيها، وتنبسط في الكلمات وتنضوي فيها. وما الأنظومات الفكرية التي أنشأها الفلاسفة منذ زمن الإغريق سوى التعبير عن ضروب شتى من إطاعة أوامر الكينونة، أو قل هي ضروب «القرار الملائم للكِوان»[٢٦]، أي للكينونة التي تستنهض الإنسانَ بحرية الآمرة الناهية في زمن الاستهلال الجديد.

من البيّن أن مقاربة هايدغر لله تروم تحرير الله من الصور اللاهوتية والفلسفية التي علقت به في غضون التاريخ. وما استدعاء صورة المقدس إلّا للتذكير بأن الدنو من الله لا يجوز إلّا في كثير من الرعدة والمخافة والمهابة والورع. فالكينونة التي تُربِك المنطق في رحابة غناها وبساطة قوامها وعمق مداها وتنوع حراكها هي الطريق إلى المقدس. والمقدس الذي ينشأ من استرهاب الإنسان لعظمة الكينونة هو الطريق إلى الألوهة. والألوهة التي تُفصح عمّا يختزنه المقدس من طاقة عظيمة على الإشارة البعيدة المدى هي الطريق

---

(٢٥) جان غريش من الباحثين الذين يؤيدون تأثر هايدغر بفكر كيركغارد المستنهض للقرار الوجودي. غير أن مثل هذا القرار لا يأتي، بحسب هايدغر، من عزم الإنسان، بل من مشيئة الكينونة عينها. انظر:
Greisch, *Le Buisson ardent et les lumières de la raison*, pp. 651-653.

(26) ‹Entscheidung für das Sein›, in: Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*, p. 91.

إلى الله. بيد أن هذه الطرُق جميعها ليست آمنة ولا سالكة لأن موقع الانطلاق الأول هو انغمار الكينونة بظلال الغموض الوضاح وتعثّر الإنسان في البلوغ إلى عمق معاني الكينونة ومقاصدها. وللتعبير عن مثل هذا الإرباك، طفق هايدغر يتحدث عن ضياع آثار المقدس في الوجود: «المقدس، بما هو أثر للألوهة، لا يُفقَد فحسب، بل إن آثار هذا الأثر الدارس أوشكت هي أيضًا على التلاشي»(٢٧). حتى المقدس الذي هو الوسيط بين الكينونة والألوهة دخل في طور الغيبة والاختفاء، والسبب في ذلك كله أن العالم أسلم كيانَه إلى التقنية وأصبح خاضعًا لمقتضياتها. وفي هذا السياق يتجلى مقام الشعراء في معاينة واقع الغيبة الإلهية، غيبة المقدس(٢٨) وغيبة الألوهة وغيبة الله في زمن الهيمنة التقنية الشاملة. فالتأمل في الغيبة هو، في وجه من الوجوه، تأمل في الحضرة وقد توارت آثارها والتبست معالمها. ومن ثم، فإن اختبار الخلاص المفقود هو أيضًا شرط من شروط الاعتلان الإلهي المقبل. فإذا بالمسرى الشرطي التدرجي يتعزز باستضافة دائرة خامسة هي دائرة اختبار الخلاص المفقود. وهي دائرة تتوسط بين اختبار الكينونة واختبار المقدس بحيث لا يستطيع الإنسان أن يختبر المقدس ما لم يختبر الخلاص المفقود(٢٩).

الإله الأخير في إطلالته المقبلة

رأس الكلام في هذا كله أن الإله الأخير أو الإله الإلهي أو إله النهايات القصوى غدا الاسم الجديد لله في كتابات هايدغر المتأخرة؛ فالإله الذي يتحدث عنه هايدغر يظل بعيدًا بالرغم من ظهورٍ ملتبس للمقدس في زمن التقنية القاهرة(٣٠). ولا بد من اختبار الحزن المقدس في هذا الزمن الرديء قبل السؤال عن هذا الإله الإلهي. غير أن اختبار الغيبة الإلهية لا يستتبع الانقباض واليأس والاستسلام، بل يستتلي ترقب انبلاج الآفاق الجديدة التي منها ستنبثق علامات الاستهلال الموعود. أمّا الاستماتة الطقوسية في استجلاب الحضرة الإلهية، فلن تُجدي نفعًا في المؤسسة الدينية وهيكل العبادة وأنظومة التحري الميتافيزيائي؛ فحين تتوارى الآلهة، لا قدرة للإنسان على استرجاعها بالقوة: «ذلك كله يظل مجرد سعي ثقافي وقد تنوعت أشكاله، ولا يضحي ما ينبغي أن يكون عليه ما دامت الآلهة هاربة. وحين يموت الإله، لا تقوم قيامة للصورة وللهيكل بفضل جوائز التسابق. وهذا الإله لن يأتي به الكهنة ما لم تَضرب الآلهة بصواعقها. وهي لن تضرب ما لم تجد أرضُ المهد وما لم يجد شعبُ هذه الأرض كله موضعًا لهما في نطاق العاصفة. إلّا أن هذا الشعب لن يدخل أبدًا في نطاق العاصفة ما دام أنه، بكليته، لم يستدخل في وجوده

---

(27) «Nicht nur das Heilige geht als die Spur zur Gottheit verloren, sondern sogar die Spuren zu dieser verlorenen Spur sind beinahe ausgelöscht» in: Martin Heidegger, *Holzwege*, hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, His Gesamtausgabe: Abt. 1, Veröffentlichte Schriften 1914-1970; Bd. 5 (Frankfurt am Main: Klostermann, 1977), p. 272.

(٢٨) رسالة الشعراء، بحسب هايدغر، أن «يختبروا غياب الخلاص بما هو خلاص». انظر:
Heidegger, *Holzwege*, p. 319.

ولا شك في أن مثل هذا الاختبار هو الذي يؤهلهم للانفتاح على آفاق المقدس.

(٢٩) حين يتحدث هايدغر عن حاجة الفكر إلى الشعر والشعراء لا يتورع عن ربط مصير المقدس برسالة الشعراء الذين يعاينون في الغيبة حضورًا وفي الفقد كسبًا وفي الامتناع تأتيًا:
«Erst im weitesten Umkreis des Heilen vermag Heiliges zu erscheinen. Dichter von der Art jener Wagenderen sind, weil sie das Heillose als ein solches erfahren, unterwegs auf der Spur des Heiligen», in: Heidegger, *Holzwege*, pp. 319 et 384.

(٣٠) «صحيح أن المقدس يظهر. بيد أن الإله يظل بعيدًا»:
«Das Heilige zwar erscheint. Der Gott aber bleibt fern», in: Martin Heidegger, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, 4th ed. (Frankfurt am Main: Klostermann, 1981), p. 27.

التاريخي، بما هو عليه، الضرورةَ الأشد إيغالاً فيه، ضرورةَ موت الآلهة يختبرها اختبارًا أساسيًا ويتحملها تحملاً طويلَ المدى»[٣١]. ومعنى هذا الوصف الشعري أن الإنسان بات يتعيّن عليه أن يضطلع بمسؤولية الغيبة الإلهية التي يعبّر عنها غياب الآلهة. وما من سبيل آخر إلى التفلت من هذا الواقع الذي تفرضه انغلاقات الميتافيزياء وإرباكات الأنظومات اللاهوتية؛ فالسبيل إلى اختبار الحضور الإلهي في إقبال الآلهة إلى الناس أغلقته الأنظومة الميتافيزيائية التي تحبس الكينونة في دائرة الكائنات وتدّعي القبض عليها في نطاق مقولات المنطق الحاصرة.

ولا بد في هذا السياق من الإشارة إلى أن نسيان الكينونة الذي يعبّر عن تخلي الكينونة عينها وإعراضها عن التأتي العفوي هو الذي يُفضي إلى الغيبة الإلهية؛ فالآلهة لا معنى لها إلّا بارتباطها باختبارات الناس القصوى. واختبارات الناس القصوى لا معنى لها إلّا بانفتاحها على الالتماعات المنبجسة من السماء. والالتماعات هذه لا معنى لها إلّا على قدر ما يصون الناسُ حرمةَ الأرض. فالأرض والطبيعة والكون الأرحب مَحرمة لا يحل انتهاكها على نحو ما ترتكبه التقنية المعاصرة القاهرة. ومن ثم، ينبغي لهذه الكتَل جميعها أن تنسلك في مؤتلف رباعي هو المتربع الأصلي (das Geviert) الذي يحمل في طياته شروط التجلي السليم للإله الإلهي. وعلى قدر ما تستقيم العلاقة في هذا المتربع الأصلي بين الناس المائتين والآلهة والأرض والسماء، يتهيأ للإله الغائب أن يعود من غيبته وينكشف في غير ما أَلِفه الناس من اعتلانات لله في الأنظومة الدينية الأفلاطونية الأصل المسيحية الصياغة. بيد أن الزمن الحالي ليس زمن الإعداد للعودة الإلهية؛ ذلك أن الناس ما تعودوا الإقبال الهني إلى الكينونة في عمق غناها. فهُم ما انفكوا يُصرون على إدراك الكينونة من موقع المبادرة الإنسانية العقلية المحضة، في حين أن الكينونة تروم أن تبادر هي إلى ملاقاة الإنسان ومناداته واستدعائه واستنهاضه: «غير أن الانعطاف اليوم هو ضروري (...)، وهو الانعطاف الذي بمقتضاه لا يكون أصل الكائن في الإنسان، بل يكون أصل الكائن الإنسان في الكينونة (الكِوان)»[٣٢]. ولذلك، قال هايدغر في أشد كتبه ابتعادًا عن أنظومة العقل الحسّاب، عنيتُ به كتاب **الإسهامات**، قال بأن الزمن ما برح عاجزًا عن «نظم النظمة الحرة لحقيقة الكينونة (الكِوان) انطلاقًا من الكينونة (الكِوان) عينها»[٣٣]. فالإنسان المعاصر ينبغي له أن يبحث في اليوم الحاضر عن قول رزين يلائم حقيقة الكينونة (الكِوان) في اعتلانها الحر للإنسان.

---

(31) ‹All das bleibt nur ein veränderter Kulturbetrieb und wird nie, was es sein soll, solange die Götter geflohen sind. Es wird nie Bild und Tempel durch Preisausschreiben, wenn der Gott tot ist. Es werden keine Priester, wenn die Blitze der Götter nicht schlagen, und sie schlagen nicht, wenn nicht die heimatliche Erde und ihr ganzes Volk als dieses in den Gewitterraum zu stehen kommt. Es wird aber nie in diesem Gewitterraum einrücken, solange es nicht als Ganzes in seinem geschichtlichen Dasein als solchem die innerste Not des Todes der Götter zur wesentlichen Erfahrung und zu einem langen Ausdauern bringt›, in: Heidegger, *Hölderlins Hymnen*, p. 100.

(32) ‹Jetzt aber ist not die große Umkehrung [...] in der nicht das Seiende vom Menschen her, sondern das Menschsein aus dem Seyn gegründet wird›, in: Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*, p. 184.

(٣٣) يرد هذا النص في سياق حديث هايدغر عن المقاربة الجديدة للكينونة (الكِوان) انطلاقًا من حركة التأتي العفوي الذي يُتيح للإنسان أن يختبر انكشاف الكينونة من غير أن يأسرها هو في إدراكاته العقلية المحضة. ومن المفيد هنا ذكر النص الألماني في جميع عناصره:

‹Somit vermögen die ‘Beiträge’, obzwar sie schon und nur vom Wesen des Seyns, d. i. vom ‘Er-eignis’, sagen, noch nicht die freie Fuge der Wahrheit des Seyns aus diesem selbst zu fügen›, in: Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*, p. 4.

وعندئذ يأتي زمن التأله الملائم لإله الآلهة(٣٤). وممّا يدل عليه هذا التألهُ أن إله النهايات القصوى يكتسب صفتَه الإلهية الحقيقية التي تخالف ما انعقدت عليه الأنظومة اللاهوتية المسيحية من تصورٍ لله في هيئة العلة الأولى والكائن الأسمى.

ويتضح ممّا سبق أن اعتلان الإله الإلهي ينبغي أن يجري الإعداد له إعدادًا لائقًا بمكانته الفريدة؛ ذلك أن خصائص هذا الإله لا تُكتسب ممّا اعتاده العقل الميتافيزيائي اللاهوتي، بل من مسرى التأله الناشط في زمن التهيئة الملائم لاعتلان الألوهة. وحده مثل هذا التأله (Götterung) يضع الألوهة (Gottschaft) في مقامها الصحيح(٣٥)، بيد أن هذا التأله له مدلول خاص في عرف هايدغر، فهو، من وجهٍ، يعني تحرير الإشارات المنبئة عن الإله الإلهي من أثقال التصورات الميتافيزيائية اللاهوتية، وهو، من وجه آخر، يعني سلوك الألوهة في حقل الاختبار الأصلي الذي فيه تتجلى حقيقة الكينونة في هيئة جديدة (الكِوان) لم يألفها الناس إلى اليوم. فإذا استطاع الإنسان الدازاين أن يختبر اختبارًا كلي الجدة ما تنطوي عليه هذه الكينونة المقبلة إليه من قوام مذهل في غناه ومربك في بساطته، تسنّى له أن يدخل في نطاق الكشف الجديد الذي يبسطه الله في ألوهته الفذة. وممّا لا شك فيه أن ألوهة الإله الإلهي عادت لا تحمل فيها معاني اللامتناهي واللامحدود واللامشروط، على نحو ما تصورته فيها مقولات الأنظومة الأفلاطونية على سبيل المثال.

وأمّا أفصح الأقوال التي ساقها هايدغر في صورة الإله الإلهي، فهي أنه جعل اعتلانَه ممكنًا في دائرة الإرأيغنيس، أي في حركة التأتي العفوي للكينونة في حلها وترحالها، وفي حضورها وغيابها، وفي انبساطها وانقباضها: «في انبساط ذات حقيقة الكينونة (الكِوان)، في الإرأيغنيس وبما هو إرأيغنيس، يتوارى الإلهُ الأخير»(٣٦). هذا التواري هو التعبير الأفصح عن الغيبة الإلهية التي لا تعني الانعدام المطلق لله. فالله، ولئن احتجب، لا يني يعرّج على الوجود وعلى الناس وعلى التاريخ. غير أن الناس لا يفقهون مثل هذا المعراج. ولذلك ما انفك هايدغر يحث الإنسان على التحلي بصفات «الباحث» و«الراعي» و«الساهر». فالإنسان الدازاين هو، بحسب كتابات هايدغر الأخيرة، «الساهر على سكينة مرور الإله الأخير»(٣٧). وقبل أن يسهر على هذه السكينة، ينبغي له أن يرعى الكينونة عينَها رعاية الاضطلاع النبيه بالرسائل والإشارات والإيحاءات التي تحملها إليه، ولا سيما في انحجابها عنه. وممّا تفترضه هذه الرعاية أن الإنسان ما عاد يتصف بصفة الحيوان العاقل، بل بصفة المقتبل لاعتلانات الكينونة وانحجاباتها؛ إنه مستودع أسرار الكينونة، لا المستبنط لقواعد الكون والطبيعة والتاريخ والمهيمن المطلق عليها. وبما أن مقاربة ذات الإنسان لا تجوز إلّا «فِساريًا» (hermeneutisch)، أي انطلاقًا من مشروع الكينونة المقبلة إليه، فإن الإنسان لا يبلغ عمق حقيقته إلّا على قدر ما يشرع كيانَه أمام الكينونة المغرقة في اختلافها وفرادتها وغربتها وغرابتها. لذلك، لا يكون الإنسان

(٣٤) انظر: Heidegger, *Beiträge zur Philosophie* p. 4.

(٣٥) انظر:

Martin Heidegger, *Besinnung*, Gesamtausgabe; Bd. 66 (Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1997), p. 98.

(36) «In der Wesung der Wahrheit des Seyns, im Ereignis und als Ereignis, verbirgt sich der letzte Gott», in: Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*, p. 24.

(37) «Wächter der Stille des Vorbeigangs des letzten Gottes», in: Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*, p. 23.

إنسانًا إلّا على قدر ما يلازم الكينونة ويلاقي الإله الأخير، فهو حارس الكينونة وراعيها، والساهر على معراج الإله الأخير.

ولا عجب، من ثم، أن يأتي هذا الإله الأخير في هيئة المنبئ عن استهلال جديد للألوهة. فالآلهة التي اختبر الناس حضورها في غضون التاريخ لا تُعد ولا تُحصى. ولكنها، على كثرتها وتنوع إيحاءاتها، لا تملك في ذاتها أن تهيئ مجيء الإله الأخير، إذ إن هذا الإله ليس هو نهاية التاريخ، بل البداية الأقرب إلى الأصول الأولى(٣٨). وما من سبيل إليه إلّا بالإصغاء إلى إيماءات الكينونة المقبلة إلينا من انحجابها الأقصى. وعليه، فإن مقاربة هايدغر لمثل هذا الإله الأخير، إله النهايات القصوى، ليست ضربًا من ضروب علم اللاهوت، بل هي أشبه بإسخاتولوجيا الكينونة(٣٩) تروم التفكّر في مصائر الكينونة وفي تدابيرها المحتومة للإنسان. غير أن مثل هذا التفكّر لا يجوز إلّا استنادًا إلى حركة الإرأيغنيس التي تصون الكينونة من التملك والتصرف والاستبداد. وهذا كله من خصائص الأنظومة الأنطوتيولوجية التي لا يني هايدغر يناهضها ويفتضح التواءاتها. ومع أنه يحذّر الجميع من إقحام اسم الله في معترك التفكّر الفلسفي، فإنه لا يلبث أن يتناول اسم الله في مقاربة الفكر الأنطولوجي الجديد الذي يتجاوز الميتافيزياء، وهو الفكر الذي يُعرض عمدًا عن تصور الكينونة في ثبات حضورها ودوام قابليتها للاستدعاء والاستقدام والاستجلاب. ولذلك يحمل هايدغر الفكرَ الجديد المبني على حركة الإرأيغنيس مسؤوليةَ تحرير الله من مقولات العلة الأولى والمطلق والخالق والديان، وهي مقولات تشبه شبهًا كبيرًا ما تبنيه عقول الناس من مُثُل عليا تخضع في مصدرها الأول لمنطق الموجودات والكائنات. والحال أن فكر الكينونة الجديد (الكِوان) يقتضي من الإنسان أن يبحث في الله عمّا هو أشد إظهارًا لألوهة الله(٤٠).

وكما أنه لا يجوز للمرء أن يخلط بين الله والكينونة، كذلك لا يجوز له أن يخلط بين الله والإرأيغنيس؛ ذلك أن «الإله الأخير ليس هو الإرأيغنيس بعينه»(٤١)، فالإرأيغنيس هو التعبير عن حركة بلوغ الكينونة إلى قوامها الحق من خلال انغلالها في الكائنات وامتناعها عن الكائنات. أمّا العلاقة الناشطة بين الله والكينونة، فينبغي أن يتصورها الفكر الجديد بمعزل عن مقولات التسامي الميتافيزيائية؛ فالله ليس متساميًا على الكينونة، ولا الكينونة متسامية على الله. ولا يمكن لمقولة التسامي، في سياق فكر الكينونة الجديد، أن تعبّر عن حقيقة العلاقة التي يعاينها هايدغر ناشطة بين الله والكينونة. ولذلك كانت مقولة الفسحة البينية أو البينية هي المقولة التي تلائم ما تنشئه حركة الإرأيغنيس من ارتباط بين الله والكينونة. وهذه البينية هي التي تُتيح التلاقي المثمر بين الآلهة والناس المائتين والأرض والسماء. وبحسب ما تقتضيه هذه الفسحة البينية، يمكن المرء أن يفهم ما يعنيه هايدغر حين يفاجئ الجميع بقولته: «إن الإله الأقصى يحتاج إلى الكينونة (الكِوان)»(٤٢). بيد أن هذه الحاجة ليست حاجة الشرط المنشئ للوجود، بل هي حاجة الارتباط العفوي غير المقترن بضرورات العلة والمعلول. فالإله الأخير يرغب في ملاقاة الإنسان في نطاق الاختبار الأصيل الذي ينشط في معترك المتربع الحيوي حيث الآلهة والناس المائتون والأرض والسماء موضع سَنِي من مواضع انبساط الكينونة في بهاء حريتها وعفوية إقبالها وعظمة تحفظها. وممّا لا شك فيه أن الملاقاة لا

---

(٣٨) انظر: المصدر نفسه، ص ٤١٦.

(٣٩) انظر: Heidegger, *Holzwege*, p. 327.

(٤٠) انظر: Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*, p. 438.

(٤١) المصدر نفسه، ص ٤٠٩.

(42) «Der äußerste Gott bedarf des Seyns», in: Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*, p. 408.

تتخذ على الإطلاق شكل المكوث والتلبث والديمومة القابلة للقبض والاستنفاد؛ فالله لا يلاقي الإنسان إلّا في هيئة الزيارة اللماحة تترك في الكيان أثرًا وفي الوجود التماعًا وفي الحياة اهتزازًا.

ومع ذلك، فإن زيارة الإله الأخير أو معراجه المباغت لا يمكن أن يحدث إلّا في نطاق اختبار المحدودية المطلقة للكينونة وللكائنات. فإله النهايات القصوى لا يملك في ذاته أي ضرب من ضروب التعالي والتسامي والتفوق، وهو لا يأتي الإنسانَ الدازاين ويومئ إليه إلّا في داخل الحدود التي ما انفكت مرتسمة في آفاق الوجود الإنساني: «هنا تنكشف محدودية الكينونة الأشد التصاقًا بها، تنكشف في تلويحة الإله الأخير»[٤٣]. فالمحدودية ثلاثية الأبعاد في فكر هايدغر؛ فهي **أولًا** محدودية الكينونة التي لا قدرة لها على تجاوز مداها إلى ما يتسامى عليها. فالكينونة، في محدوديتها، هي، على وجه المفارقة، كل شيء ممكن في الوجود. وما من حيّز في الكون لا تستغرقه الكينونة. فليس ما هو أعلى من الكينونة أو أدنى منها. إنها الكل في الكل. وهي **ثانيًا** محدودية الإنسان الدازاين المنفتح على مدى الكينونة الأرحب. فالإنسان لا يجوز فيه أن يتصور له عالمًا فوقيًا لا يخضع لحكم الكينونة واستغراقها له. وهي **ثالثًا** محدودية الإرأيغنيس في حركة إقبال الكائنات إلى كينونتها وإقبال الكينونة إلى ذاتها وتلاقي الناس المائتين والآلهة والأرض والسماء. فالحركة محدودة بحدود اختبار الإقبال التاريخي على الأصالة الذاتية. وقد تُذكر هذه الأبعادُ الثلاثة بالعمل التوحيدي الذي أنجزه أرسطو حين أعرض عن قسمة الوجود الأفلاطوني إلى عالمين فوقي وتحتي واكتفى بوحدة العالم القديم، من غير أن يتغاضى عن موقع فريد في صميم هذا العالم نسبه إلى الكائن الأول أو المحرك الأول.

استقبال الكينونة في غربتها تمهيد لعبور الإله الأخير

يتضح من هذا كله أن الإله الأخير، أو الإله الإلهي أو إله النهايات القصوى، لا يشبه في أي وجه من الوجوه إلهَ الأديان التوحيدية. إنه الإله الذي ينتمي في وجه من الوجوه إلى محدودية الكينونة ومحدودية الإنسان ومحدودية الإرأيغنيس. ولذلك لا تتجلى هوية هذا الإله الأخير إلّا على قدر ما يتأمل المرء في هوية الإرأيغنيس الذي يُفصح عن حركة الإقبال إلى الأصالة، إقبال الكينونة والكائنات والإنسان إلى عمق التحقق الذاتي المنشود. بيد أن هذا الإقبال لا يُفضي في خاتمته إلى اعتلان الله. فالإله الهايدغري يعرّج على الإنسان من غير إنذار أو استئذان؛ يعرّج عليه وهو في حالة الإقبال المستمرة إلى انبساطات الكينونة المتقلبة. وليس لهذا الإله من استقرار في التاريخ لأنه إله المعراج والعبور والتلويح. وليس فيه أي شكل من أشكال الديمومة والثبات والتأبد. وهذه كلها من خصائص الألوهة العُلْوية الميتافيزيائية.

وفي جميع الأحوال، يحث هايدغر الفكرَ الجديد على صون حرية الله في اعتلاناته العابرة. فالله هو صاحب المبادرة في الاعتلان. ولا يمكن أن يعتلن إلّا إذا تهيأت له أسباب الانكشاف السليم لحقيقة الكينونة. وكما

(43) ‹Hier enthüllt sich die innerste Endlichkeit des Seyns: im Wink des letzten Gottes›, in: Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*, p. 410.

أن الإنسان ينبغي له أن يرعى انكشاف الكينونة وانحجابها من غير أن يحصرها في قوالب الإمساك العقلي، كذلك ينبغي له أن يصون إقبالات الله إليه في حرية معراجه. ومع أن هايدغر يُحجم عمدًا عن القول الحاسم في شأن تعدد الآلهة في المتربع الأصلي وفي شأن وحدة الإله في إطلالاته العابرة، فإنه يصر إصرارًا عظيمًا على إعتاق الإله الأخير من جميع أصناف الوصف التي ما انفكت الأنظومات الدينية تعتمدها في مقاربتها الميتافيزيائية لله: «وحدانية الله وحدانية مطلقة تقع في خارج دائرة التعيين الحسابي الذي تشير إليه عناوين التوحيد والحلولية والإلحاد. فالمذهب التوحيدي وكل المذاهب المشتقة من الإلهيات ما قامت إلّا انطلاقًا من اللاهوت الدفاعي اليهودي- المسيحي، وهو اللاهوت الذي يعتمد على الميتافيزياء كفرضية فكرية له. إلّا أن موت هذا الإله أسقط جميع المذاهب المشتقة من الإلهيات. أمّا تعدد الآلهة، فإنه لا يخضع للعدد، بل للغنى الذاتي اللصيق بالأعماق والأغوار المستقرة في موضع الحدث الآني الذي فيه تلتمع وتنحجب تلويحة الإله الأخير»(٤٤). لا ريب في أن مثل هذا القول يُنبئ عن تحول عظيم ينبغي للفكر الجديد أن يختبره إذا ما رام التماشي مع المقتضيات المعرفية التي تستتليها اختبارات عبور الإله الأخير. فالأنظومات الدينية اعتادت أن تتناول الله استنادًا إلى مقولات الميتافيزياء الإغريقية، وفي مقدمتها مقولة الحضور الدائم الثابت المطرد والبنية السببية للكائنات والقصد الغائي الأخروي للوجود. والحال أن فكر الكينونة (الكِوان) الجديد يحتم على الإنسان أن يبتكر لغة فذة تعينه على الاستعداد استعدادًا يليق بكرامة الإله الأخير الذي يعسر على الناس ملاقاته ما داموا يعجزون عن اختبار بساطة الكينونة (الكِوان) في رحابة تفتحاتها ومغازي تشنجاتها. فالأجدر بهم أن يدركوا أن معاينة الإله الأخير في معراجه لا تستقيم فيهم إلّا إذا أعدّوا أنفسهم لاختبار جديد لكينونة الكائنات والأشياء والموجودات: «إننا، انطلاقًا من موقف نقفه من الكائن قد عينته لنا ‹الميتافيزياء›، لا نستطيع إلّا بالعُسر والتمهل أن نعرف هذا الأمر المختلف، وهو أن الله لا يعود فيظهر لا في ‹المعيش› الشخصي ولا في ‹المعيش› الجماعي، بل في غور لجة الكينونة (الكِوان) عينها. إن جميع ضروب ‹العبادة› و‹الكنائس› المألوفة حتى الآن وما شاكل ذلك على وجه الإطلاق لا يمكنه أن يهيئ تهيئةً جوهريةً لتشابك الله والإنسان في وسط الكينونة (الكِوان)»(٤٥). ومعنى ذلك أن ما ألفه الناس من ضروب التدين لا يستطيع أن يساعدهم على الإتيان باختبار جديد للإله الأخير. فالإنسان ينبغي له أولاً أن يختبر تخلي الكينونة عن ذاتها وعن الكائنات. ومن ثم، يمكنه أن ينظر نظرًا جديدًا إلى كينونته وقد سلكت مسلكًا متواضعًا يليق بعظمة سر الكينونة عينها. وحينئذ يتهيأ له أن يختبر ملاقاة الله في معترك اختبار الكينونة المتجدد.

(44) ‹Der letzte Gott hat seine einzigste Einzigkeit und steht außerhalb jener verrechnenden Bestimmung, was die Titel 'Mono-theismus', 'Pan-theismus' und 'A-theismus' meinen. 'Monotheismus' und alle Arten des 'Theismus' gibt es erst seit der jüdisch-christlichen 'Apologetik', die die 'Metaphysik' zur denkerischen Voraussetzung hat. Mit dem Tod dieses Gottes fallen alle Theismen dahin. Die Vielheit der Götter ist keiner Zahl unterstellt, sondern dem inneren Reichtum der Gründe und Abgründe in der Augenblicksstätte des Aufleuchtens und der Verbergung des Winkes des letzten Gottes›, in: Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*, p. 411.

(45) ‹Herkünftig aus einer durch die 'Metaphysik' bestimmten Stellung zum Seienden werden wir nur schwer und langsam das Andere wissen können, daß weder im 'persönlichen' noch im 'massenweisen' 'Erlebnis' der Gott noch erscheint, sondern einzig in dem abgründigen 'Raum' des Seyns selbst. Alle bisherigen 'Kulte' und 'Kirchen' und solches überhaupt kann nicht die wesentliche Bereitung des Zusammenstoßes des Gottes und des Menschen in der Mitte des Seyns werden›, in: Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*, p. 416.

الإيمان الحقيقي إعراض عن الرجاء الوثوقي

خلاصة القول أن هذا الإله الأخير لا يحتاج إلى الأديان ولا إلى الأنظومات اللاهوتية ولا إلى العبادات والطقوس حتى يتجلى في معراجه الطارئ على التاريخ؛ فالأديان التي تؤله ما تظن فيه أسمى الكائنات، إنما تخطئ خطأً جسيمًا لأنها إنما تؤله كائنًا من الكائنات وتضعه فوق الكائنات وفوق الكينونة. والحال أن الإله الأخير ليس فيه شيء من خصائص التأليه التي أَلِفتها الأنظومات الدينية. وليس هو من خارج الكينونة لأن الإنسان لا يستطيع أن يواجهه مواجهةَ الاصطدام الإيجابي (Zusammenstoß) إلّا في صميم الكينونة وقد استعادت حريتَها وانبسطت في مدى أصالتها الحقة. بيد أن عبور الإله الأخير وملاقاته في صميم الكينونة حادث من الحوادث التي لا يقوى الإنسان على انتظارها لأنها تأتي إليه من خارج تاريخ الأديان ومن خارج تاريخ الميتافيزياء ومن خارج تاريخ التدبير الإنساني المحض. وليس للإنسان أن يعتصم بإيمان الرجاء المترقب لاعتلان هذا الإله الأخير(٤٦)؛ فاليقين في هذا الشأن يكاد يشبه اليقين العقلي الذي تفترضه الأنظومة الميتافيزيائية، في حين أن معراج الإله الأخير هو الاختبار الأقصى للبشرية جمعاء. وكما أن الإنسان المتفوق قد تَصوره نيتشه في صورة الآتي البعيد، كذلك الإنسان القادر على اختبار معراج الإله الأخير يتصوره هايدغر في صورة الآتي من آفاق اللايقين التاريخي. ومن معاني هذا اللايقين التاريخي أنْ ما من إشارة واضحة تبيّن للناس أن مثل هذا الإنسان المنفتح على سر الكينونة والراعي لها والقابل لمعراج الإله الأخير والصائن له قد أزف زمنُه وأضحى في حالة الإمكان التاريخي القريب. ولذلك، كان الإله الأخير هو آخر ما ستُفرج عنه تمخضات الكينونة في حركة إقبالها إلى أصالة حقيقتها: «الإله الأخير هو في الأبعد ممّا ينكشف انكشافَ العُسر من الحيّز الزمني لحقيقة الكينونة (الكِوان)»(٤٧). وليس في مقدور الفكر أن يلتقط إشارات مثل هذا الانكشاف العسير إلّا إذا اعترف بعجزه وعوزه المدقع إلى تَبصرٍ هو أشبه بالاستذكار أو الذكر (Andenken) الذي يستحضر عمق ذاته أمام عظمة سر الكينونة ويضرب في الأرض حجًّا إلى الأصول القصوى.

---

(٤٦) انظر:. Heidegger, *Besinnung*, p. 245.

ولذلك يُصر هايدغر على تحرير مجيء الإله الأخير من جميع أصناف المبادرات والنشاط التي يُخيل للإنسان أن الاضطلاع بها هو ضرب من ضروب الإعداد لمثل هذا المجيء: «لا يَحسم تدينُ الناس السؤالَ عن الإله هل هو حي أو هل ما زال ميتًا، وتعجز عن ذلك بمقدار أكبر التطلعاتُ اللاهوتية التي تنشط في الفلسفة وعلم الطبيعة. فلأن يعرف المرءُ هل الله هو الله إنما هو أمر ينبثق من التكوكب الذي يكتنف الكينونة (الكِوان) ويحدث في داخل هذه الكينونة (الكِوان)»:

‹Ob Gott lebt oder tot bleibt, entscheidet sich nicht durch die Reilgiosität der Menschen und noch weniger durch theologische Aspirationen der Philosophie und der Naturwissenschaft. Ob Gott Gott ist, ereignet sich aus der Konstellation des Seyns und innerhalb ihrer›, in: Martin Heidegger, *Bremer und Freiburger Vorträge*, Gesamtausgabe. III. Abteilung, Unveröffentlichte Abhandlungen, Vorträge, Gedachtes/ Martin Heidegger; Bd. 79 (Frankfurt am Main: Klostermann, 1994), p. 77.

(47) ‹Am fernsten im kaum enthüllten Zeit-Raum der Wahrheit des Seyns ist der letzte Gott›, in: Heidegger, *Besinnung*, p. 256.

بيد أن الذكر في الفكر الجديد لا يُفضي، بحسب هايدغر، إلى الإيمان الديني؛ ذلك أن الفكر والإيمان حالتان مختلفتان لا تتواطآن على ضبط التصور الميتافيزيائي لله. وكما أنه لا يجوز الربط السببي بين الله والكينونة، على نحو ما ذهب إليه المذهب التومائي في المسيحية، كذلك لا يجوز التقريب بين الفكر والإيمان لأن «الفلسفة حماقة بالنسبة إلى الإيمان المسيحي الأصلي»(٤٨). فالفكر يُعنى حصرًا برعاية الكينونة، فيما الإيمان يجعل الإنسان يتجاوز محدوديتَه إلى ما يخالف منطق الإقرار بوحدانية الكينونة وحرية انبساطها في الوجود. فإذا كان الفكر لا يطلب اليقينيات في إدراكه لمعنى الوجود، بل يُسر بالانفتاح المتورع على الأغوار السحيقة التي تستوطنها الكينونة في أصالة حقيقتها القصوى، كان مثل هذا الانفتاح أشبه بموقف التقوى الفكرية التي تستتليها المساءلة الورعة الصابرة الوادعة. وعلى غرار فعل الوثوق الباطني الذي يفترضه الإيمان الديني، ينبري الفكر التقي المسائل يثق وثوقًا راسخًا بإمكانات جليلة تنطوي عليها الكينونة حين تتجلى ببهاء غناها وتنشل ذاتها من قعر النسيان والتخلي. فالقعر السحيق الذي تنحجب فيه الكينونة يربك الإنسان أيما إرباك حتى لَيُصاب باليأس والإحباط. وحده الفكر الواثق يترقب اعتلان الكينونة في أصالة حقيقتها في حين أن زمن العقلانية الحسابة والتقنية المهيمنة والعولمة السائدة يوشك أن يعدم فيه كل ضرب من ضروب الرجاء المنعش. فالإنسان يدرك أن الكينونة غريبة عن كل الكائنات. وأمام هول هذه الغربة أو الغرابة، لا بد للإنسان من أن يحتمل إرباكات الكينونة ومساءلاتها. فإذا بالذين يضطلعون بهذه المساءلة ويعرضون كيانهم لأهوال هذه الغربة هم «المؤمنون الأقحاح»(٤٩): «إن الذين يسألون على هذا المنوال هم المؤمنون الأصليون الحقيقيون الذين ينظرون في عمق الأمور نظرةَ الرصانة إلى الحقيقة لا إلى ما هو حقيقي فحسب، الذين ينبرون ليقرروا هل تنبسط الحقيقة أمامنا في جوهرها وهل هذا الانبساط لجوهر الحقيقة يحملنا نحن بعيننا ويقودنا، نحن معشر العارفين والمؤمنين والفاعلين والصانعين، وبموجز العبارة نحن أصحاب التاريخ»(٥٠). فإذا كان السؤال هو تقوى الفكر، فإن مثل هذه الوثوقية التقية هي التي تضع الإنسان في حضرة الكينونة تومئ إليه فيرعاها ويسترشدها ويسلك في سبيلها. وعندئذ يسقط التعارض القاتل بين الإيمان والمعرفة، يسقط بسقوط العقل الحسّاب الذي يتصور المعرفة إمساكًا بحقائق الكينونة القصوى وضبطًا لحركة الوجود بأسره واستثمارًا قاهرًا لطاقات الكون بأجمعه.

جرّاء هذا التعرض الصادق لاغترابات الكينونة، يكتسب الإنسان قدرة فائقة على الاعتصام بالسكينة والترقب الهادئ. فالفكر المتأمل المتبصر المستذكر (Andenken) لا يملك إلّا أن ينتظر في خفر عظيم

(48) ‹Philosophie ist dem ursprünglich christlichen Glauben eine Torheit›, in: Martin Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Gesamtausgabe. II. Abteilung, Vorlesungen 1923-1944/ Martin Heidegger; Bd. 40 (Frankfurt am Main: Klostermann, 1983), p. 9.

(٤٩) انظر: Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*, p. 12.

(50) ‹Die Fragenden dieser Art sind die ursprünglich und eigentlich Glaubenden, d. h. diejenigen, die es mit der Wahrheit selbst, nicht nur mit dem Wahren von Grund aus ernst nehmen, die zur Entscheidung stellen, ob das Wesen der Wahrheit west und ob diese Wesung selbst uns, die Wissenden, Glaubenden, Handelnden, Schaffenden, kurz die Geschichtlichen trägt und führt›, in: Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*, p. 369.

مرورَ الإله الأخير. والانتظار هنا ليس فيه أي لون من ألوان «الرجاء الأجوف»[٥١] الذي يعتمد على استحقاق الفوز الأخير بالرؤية الطوباوية. وما دام للكينونة تاريخ خاص لا يرسمه الإنسان ولا يهيمن عليه، فإن إطلالة الإله الأخير لا تقترن بما يتوق إليه الإنسان من رغبة في المطلق خلاصية واكتمال في الذات خالص وارتقاء في التاريخ مخلص. فعبور الإله الأخير لا تُعوزه انتظارات الناس ولا يخضع لتدابير الإعداد البشرية[٥٢]. وقد يكون من الأسباب التي تبرر بطلان مثل هذا الرجاء أن الإله الأخير هو أفقر الآلهة كافة، يتنازل عن كل الآمال التي يعلقها عليه أهل الأرض وينحجب عن مداركهم انحجابًا طوعيًا لأنه لا يستطيع الانضواء في مخيلتهم الجياشة[٥٣]. وبما أنه الإله الأخير، إله النهايات القصوى، فهو يستنفد ما ينطوي عليه الكلام البشري من طاقات قصوى. وإذا ما تكلم، فإن كلامه لا يتلقاه إلّا الإنسان العازم على رعاية حقيقة الكينونة (الكِوان) في سر انحجابها. إنه الكلام المتجرد العابر من العبارة إلى الإشارة[٥٤]، يشير من غير أن يفصح عن مدلول إشارته، ويومئ من غير أن يُعلن صريح مقاصده. وبما أن الأمر على هذا النحو، فإن الإنسان لا يستطيع أن يُطل على آفاق الكينونة في محدوديتها الجوهرية إلّا «بمقتضى ما يستعد له من استشعار (Ahnung) طويل للإله الأخير»[٥٥]. ولا عجب، من ثم، أن يجمع الإلهُ الأخير في محفل الشعب الواحد جمعَ الصامتين الورعين الذين عاهدهم هذا الإله على صون حقيقة الكينونة وجعلهم في موضع الإصغاء الخفر لإشاراته. وها هو هايدغر نفسه، من بعد أن انعطف على فكره وركن إلى الكينونة تومئ إليه وترشده، يُنتدب لخدمة الله الوحيدة، خدمة «الإله الذي لم يعتلن بعد، بل سبق فأُعلِن عنه»[٥٦]، يخدمه على قدر ما يرعى السؤال الأوحد في الوجود كله، عنيتُ به سؤالَ الكينونة عن تدابيرها المربكة. أمّا الرعاية، فهي الوجه الجديد للحكمة القديمة حيث الحكيم يُعرض عمدًا عن المعرفة فلا يجرؤ على الإشارة إلّا إلى مصدر الإشارة عينه، أي إلى المنفسح الذي منه تنبثق الإشارات الحقة[٥٧].

---

(51) Heidegger, *Besinnung*, p. 42.

(٥٢) انظر:

Martin Heidegger, *Die Geschichte des Seyns*, Gesamtausgabe. III. Abteilung, Unveröffentlichte Abhandlungen, Vorträge, Gedachtes/ Martin Heidegger; Bd. 69 (Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1998), p. 97.

(٥٣) بما أن الإله الأخير هو أفقر الفقراء، فإن الإنسان لا يمكنه أن يعثر عليه في أوساط الكائنات المنتخبة لأغراض المنفعة: «يمكنكم أن تتفرسوا في جميع جوانب الكائن من غير أن تظهر آثارُ الإله فيها»:

«Alles Seiende mögt ihr durchstreifen, nirgends zeigt sich die Spur des Gottes. » Heidegger, *Die Geschichte des Seyns*, p. 59.

(٥٤) انظر: المصدر نفسه، ص ٤٠٨.

(٥٥) المصدر نفسه، ص ٤١٠.

(56) «[...] inständig im Wagnis des Seyns, gehörig dem einmaligen Dienst des noch nicht erschienenen aber verkündeten Gottes», in: Heidegger, *Besinnung*, p. 12.

(٥٧) انظر:

Martin Heidegger, *Feldweg-Gespräche (1944/45)*, Gesamtausgabe. III. Abteilung, Unveröffentlichte Abhandlungen, Vorträge-Gedachtes/ Martin Heidegger; Bd. 77 (Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1995), p. 85.

الغيبة الإلهية في استنهاضاتها الفلسفية واللاهوتية

لا ريب في أن مقاربة هايدغر للإله الأخير تعارض معارضة صريحة ما أتت به الأنظومات الدينية، التوحيدية منها وغير التوحيدية، من تعريفٍ لله. فالإله الأخير ليس هو إله الوحي على الإطلاق؛ الإله الأخير «هو الإله المختلف اختلافًا كليًا في مقابل جميع الآلهة التي وُجدت، وخصوصًا الإله المسيحي»(٥٨). وممّا لا شك فيه أيضًا أن هايدغر أراد أن يفوز بتصور جديد للكينونة، فأطلق عليها في كتاباته المتأخرة اسم الكِوان، وبتصور جديد لله، فأطلق عليه عبارة الإله الأخير أو الإله الإلهي أو إله النهايات القصوى، وبتصور جديد للإنسان (الدازاين)، فأطلق عليه صفة الراعي للكينونة والساهر على عبور الإله الأخير، وبتصور جديد للعلاقة الناشطة بين هذه المكونات كلها، فوصفها وصفًا حيويًا مستعينًا بحركة الإرأيغنِيس، وبتصور جديد للائتلاف الذي يضم الناس المائتين والآلهة والأرض والسماء، فدعاه بالمتربع الأصلي (Geviert). هذا كله يُفصح عن رغبة شديدة في القطيعة. والقطيعة تستتلي في إثر النحت كيفياتٍ جديدة في التفكير الذي يضحي استذكارًا للأصول القصية وطلبًا للقربى من الكينونة. وتستتلي أيضًا إعراضًا عن التفكير العقلي المرادف لترصد حضور الكينونة الثابت وإقبالًا على التفكر المستذكر المصغي المرادف لرعاية غياب الكينونة وامتناعها عن الإدراك.

ولما كان الأمر على هذه الحال، كان لا بد من تصورٍ لله يُعتقه ممّا ألِفته الأذهان منذ الزمن الإغريقي(٥٩)؛ فالإله الأخير يشارك الكينونة كثيرًا من خصائصها وصفاتها، ولو أنه لا يتماهى هو والكينونة. فهو يحتاج إلى الكينونة حتى يعبر عبورَه الفريد، إذ ما من مجال وجود آخر غير الكينونة يُتيح له مثل هذا العبور. والكينونة تحتاج إلى مثل هذا العبور حتى تستقيم في الإنسان اختباراتُه القصوى في حقل الائتلاف الرباعي الذي يقرن الناس المائتين والآلهة والأرض والسماء بعضهم ببعض. ولذلك يمكن القول بأن الإله الأخير هو نداء الأصالة المنبعث من ضرورات الإقبال الهني إلى حقيقة الكينونة القصوى. وما دام جميع المذاهب الفلسفية والأنظومات الدينية والبناءات الأيديولوجية أخفق في إنقاذ الأرض من هيمنة العقل الحسّاب، فإن الخلاص لا يمكن أن يأتي إلّا بواسطة هذا النداء الذي يطلقه الإله الأخير حين يقرر أن يعرّج على الناس في أحلك الأزمنة وأتعسها على الإطلاق. ولذلك أرسل هايدغر قولتَه الشهيرة في مجلة **دِر شبيغِل** الألمانية: «وحدَه إلهٌ ما زال في إمكانه أن يخلصنا»(٦٠).

---

(58) ‹Der Letzte Gott, der ganz Andere gegen die Gewesenen, zumal gegen den christlichen›, in: Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*, p. 403.

(٥٩) يستحسن هايدغر للفكر أن يجرد نفسَه من مقولة الله الموروثة من الزمن الأفلاطوني حتى يستقيم به السبيل إلى اختبار فريد للإله الأخير. انظر:

Martin Heidegger, *Identität und Differenz* (Pfullingen: G. Neske, 1986), p. 64.

(60) ‹Nur noch ein Gott kann noch uns retten›, in: Martin Heidegger, *Ecrits politiques, 1933-1966*, présentation, trad. et notes par François Fédier, bibliothèque de philosophie (Paris: Gallimard, 1995), p. 260.

ومن ثم، فإن الإله الأخير، وقد صوّره هايدغر في صورة العبور الخلاصي الذي يترقبه الناس على غير رجاء ظافر، لا يجوز أن ينقلب موضوعًا لبناء لاهوتي حديث تستنجد به الأنظومات الدينية وفي ظنها أنها به تتجاوز ثُغَر عماراتها النظرية. الاستثمار الوحيد الممكن للإله الأخير هو القول بأن مقولات الأنظومات الدينية لا تصون صونًا حقيقيًا حرمةَ الله وامتناعَه عن الإدراك[٦١]. ولذلك ينبغي أن يستبدلها الناس المدركون لعجز الإنسان عن الإمساك بالكينونة وبالله على حد السواء. فإذا أرادت الأديان أن تستفيد من تصور هايدغر للإله الأخير، كان عليها أن تُعيد بنيان عماراتها اللاهوتية على أساس الإصغاء الوديع للإشارات المنبعثة من انحجاب الكينونة ومن الغيبة الإلهية. وهو إصغاء قد يُفضي بالإنسان إلى ضفاف لم يألَفْها التعقل اللاهوتي، وهذا ما لا تقوى عليه الأنظومات اللاهوتية المستندة إلى كلام الوحي الإلهي المباشر. ومن ثم، فالإله الأخير لا يصلح لعمارة لاهوتية جديدة لأنه لا يزود الإنسانَ الطاقةَ على تجاوز انعطابيته البنيوية ومائتيته الحتمية. وهو لا يصلح لروحية خلاصية تخرج بالإنسان من حقل الكينونة الأرحب. فائدته الوحيدة أنه بندائه المقبل قد يذكّر الإنسانَ بضرورة رعاية سر الكينونة وصون الائتلاف الرباعي والاضطلاع الوفي الوادع بحراسة الكون من كل أذية.

(٦١) اجتهد بعض البحوث في استثمار طاقات النقد والتجديد التي ينطوي عليها نقدُ هايدغر للأنطوتيولوجيا وتصورُه للغيبة الإلهية. انظر، على سبيل المثال:

James M. Robinson and John B. Cobb, eds., *The Later Heidegger and Theology*, New Frontiers in Theology; v. 1 (Westport, Conn.: Greenwood Press, 1963); Gerhard Noller, comp., *Heidegger und die Theologie. Beginn und Fortgang der Diskussion*, Theologische Bücherei, Neudrucke und Berichte aus dem 20. Jahrhundert, Bd. 38. Systematische Theologie (München, Kaiser, 1967); John Macquarrie, *An Existentialist Theology; a Comparison of Heidegger and Bultmann,* Library of Philosophy and Theology (London, SCM Press, 1965); Hans-Jürg Braun, Hrsg., *Martin Heidegger und der christliche Glaube* (Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 1990); Josef Brechtken, *Geschichtliche Transzendenz bei Heidegger; die Hoffnungsstruktur des Daseins und die gott-lose Gottesfrage,* Monographien zur philosophischen Forschung; Bd. 99 (Meisenheim am Glan: A. Hain, 1972); Philippe Capelle, *Philosophie et théologie dans la pensée de Martin Heidegger*, philosophie et théologie (Paris: les Ed. du Cerf, 1998); Helmut Danner, Das Göttliche und der Gott bei Heidegger, Monographien zur philosophischen Forschung; Bd. 76 (Meisenheim am Glan, A. Hain, 1971); J. Beaufret [et al.], *Heidegger et la question de Dieu*, recueil préparé sous la direction de Richard Kearney et Joseph Stephen O'Leary, figures (Paris: B. Grasset, 1980); Francis Guibal, *Et combien de dieux nouveaux: Approches contemporaines*, philosophie de l'esprit (Paris: Aubier Montaigne, 1980); Emilio Brito, *Heidegger et l'hymne du sacré*, Bibliotheca ephemeridum theologicarum lovaniensium; 141 (Leuven: University Press; Uitgeverij Peeters; Paris: Peeters France, 1999); George Kovacs, *The Question of God in Heidegger's Phenomenology,* Studies in Phenomenology and Existential Philosophy (Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1990); Günther Pöltner, hrsg., *Auf der Spur des Heiligen: Heideggers Beitrag zur Gottesfrage* (Wien: Böhlau, 1991); Bernard Sichère, Seul un Dieu peut encore nous sauver: Le Nihilisme et son envers, Philosophie (Paris: Desclée de Brouwer, 2002), et J. Greisch, «L'Appel de l'être et la Parole de Dieu. Cinquante ans de reception théologique de la pensée de Heidegger,» *Etudes*, no. 361 (December 1984), pp. 675-688.

عبد العليم محمد إسماعيل علي*

فخ الحداثة ومشكلات الترحيل

يهدف البحث إلى ضبط مفهوم الحداثة، وتحديد مساراته وسياقاته المكانية والزمانية، وهجرته إلى سياقات أخرى وأثره فيها. وقد وقف عند مفهوم الحداثة وتقلباته بين الفن والفلسفة والاجتماع، محددًا أهم الخصائص التي وسمت الحداثة. كما أنه كشف الفخاخ التي نصبتها الحداثة لتسوير نفسها وإطلاقها في الفضاء الإنساني، وتناول التيارات المقاومة لمشروع التحديث، والاتجاهات التي قاومت مشروع التحديث الغربي باعتباره مصدر الحداثة الأول. وفصّل البحث الحديث حول طبيعة الحداثة ما بين السياقية والإطلاق، وعمد إلى تحديد تاريخ الحداثة، فأشار إلى بداياتها واستمرارها ونضجها وأفولها، ثم انتقل إلى مناقشة الحداثة في خارج شروطها الزمانية والمكانية، فوقف عند الحداثة العربية من خلال رموزها الذين سعوا إلى توطينها في المجتمع العربي، وكشف المشكلات التي لازمت الحداثة العربية من حيث الأسئلة التي طرحتها وعلاقتها بالسياق العربي وزمنه الثقافي.

تتلخص أهم النتائج التي توصل اليها البحث في أن الحداثة مفردة نُحتت بعناية ووعي لتصف حالة متعينة في التاريخ، هي حالة تميز الحضارة الغربية على صعيد التغيرات التي حولت البيئة المادية والروحية في الغرب، فأنتجت مجتمعًا تقنيًا علميًا ساهم في تحقيق مكاسب كبيرة للإنسانية بصفة عامة والغرب بصفة خاصة، وأفرزت مشكلات كبرى أدت إلى بروز تيارات مقاوِمة لخط العقلنة والوضعية الغربية من داخل الغرب نفسه، واستطاعت الحضارة الغربيةِ من جهة أخرى أن تبلور رؤية عن مجمل وضعها الحضاري، فكانت الحداثة أبرز معالمه، وعملت على تصديره إلى العالم كله تحت شعار الكونية والإنسانية.

مقدمة

الحداثة (Modernism) من أكثر المفردات إثارة للجدل؛ فقد تورط العالم، من أقصاه إلى أدناه، في أدغالها سعيًا وراء تفسيرها، وإصرارًا على شرعنتها باعتبارها مفهومًا إنسانيًا كونيًا قادرًا على عبور الحدود الزمكانية، الأمر الذي جعلها محل خلافٍ عنيف بين المجموعات البشرية من جهة،

* دكتوراه فـي اللغة العربيّة، تخصُّص الأدب والنقد، رئيس قسم اللغة العربيّة في جامعة كردفان – السودان.

والأفراد وتوجهاتهم الأيديولوجية من جهة أخرى. وقد حظيت الحداثة بدراسات عدة في الغرب وغيره، ومعظم الدراسات الغربية التي تُعتبر مصادر عن الحداثة- راوحت بين كشف مفهومها وأسسها وبُناها، ونقد أسسها. وأبرز الدراسات التي حاولت التعريف بها: كتاب **الحداثة** الذي حرره مالكوم برادبر (M. Bradbury) وجيمس ماكفارلن (J.McFarlane)، وهو من ثلاثة أجزاء، يشمل مجموعة من الدراسات التي كشفت مفهوم الحداثة وجغرافيتها ومدنها ومدارسها، وكانت الطبيعة العامة للدراسة طبيعة وصفية. ومن الدراسات الوصفية الدراسات التي حررها بيتر بروكر(P. Broker) كتاب **الحداثة وما بعد الحداثة**، وغير ذلك من الدراسات. على أن معظم الدراسات النقدية كانت تتحدث عن أفول الحداثة ولا إنسانيتها وموتها، لكن أبرز دراسة نقدية في هذا السياق تلك التي قدمها مارشال بيرمان (M.Berman) في كتابه **حداثة التخلف**، وقد طابق فيها بين مشروع الحداثة ومأساة التنمية في أوروبا حتى أطلق عليها «تراجيديا التنمية»، مستلهماً في ذلك عمل غوته **فاوست** نموذجًا لطبيعتها. كما أنه درس الحداثة بين إنجازها كمشروع متكامل والحداثة كحالة مجتزأة من سياقها ومحاولة توطينها في سياق لم تتكامل فيه شروط الحداثة؛ فدرس مدن الحداثة، وحدد بناء مدينة بطرسبورغ نموذجًا لحداثة التخلف التي بنيت على جماجم العمال. ومن الدراسات المهمة دراسة ألان تورين (A. Tourine) في كتابه **نقد الحداثة**، فوقف عند مشروعها السياسي والفكري، وكشف المفارقة بين شعاراتها في مسائل حقوق الإنسان والحرية والديمقراطية والواقع الذي أفرزته تلك الشعارات عندما تحولت إلى حالة متعينة. ومن الدراسات التي زاوجت بين الوصف والنقد دراسة هابرماس في كتابه **القول الفلسفي للحداثة**، إذ كشف المقولات الفلسفية المؤسسة للخلفية الاجتماعية للحداثة الغربية، عارضًا أهم الشخصيات، وموضحًا الأسس التي قامت الحداثة الغربية على أكتافها، ومشيرًا إلى مقولة مركزية في مفتتح الكتاب تعبّر عن خلاصة ما نوى قوله، وهي «الحداثة مشروع لم يُنجز»[1]. وهناك مجموعة من الدراسات التي أفاد منها البحث، من أهمها دراسة هنري لوفيفر (H. Lever) «ما الحداثة»، ودراسات أكتافيو باث (O. Paz) «الشعر ونهايات القرن العشرين»، ودراسة رايموند وليامز (R. Williams) «طرائق الحداثة»، وغير ذلك. أمّا الدراسات العربية عن الحداثة، فهي لا تعد، وهذه الكثرة تجعل عرضها نقديًا من الصعوبة بمكان. من جهة أخرى، وقف البحث عند معظمها بشيء من التفصيل داخل البحث. ولكن مع هذه الكثرة، فإن ما كُتب عن الحداثة في العربية راوح بين مسارين: المسار الأول هو مسار يطرح الحداثة في إطار التراث العربي بروح مستوعبة وناقدة وموظفة، وأبرز هذه الدراسات ارتبطت بمشروع شخصيات أكثر من ارتباطها بتيار عام، من أبرزها: دراسات محمد عابد الجابري وكمال أبو ديب ومحمد بنيس وعلي أحمد سعيد (أدونيس) ومحمد جمال باروت وغيرهم. أمّا المسار الثاني، فهو المسار الذي ينظر إلى الحداثة باعتبارها منجزًا إنسانيًا كونيًا عامًا وقادرًا على العبور، ومعظم هذه الدراسات اختصت بالأدب عامة والشعر بصفة خاصة. ومن هذه الدراسات ما قدمه وفيق خنسة وخالدة سعيد وفاضل عزاوي الذين عمدوا إلى تأسيس حداثة فنية ارتبطت بقضايا الشكل الشعري وتحرره من الأوزان والقوافي وصعوده إلى مآلاته القصوى مع قصيدة النثر. ومجمل الدراسات التي قُدِّمتْ عن الحداثة العربية ظلت مقولات تتحرك بمعزل عن بقية مؤسسات المجتمع العربي السياسية والاقتصادية والثقافية، فلم تتحول من فردانيتها إلى اتجاهات أو إلى مدارس تبلور رؤية فلسفية أو اجتماعية أو سياسية يمكن تطبيقها تأسيسًا أو نقدًا. ويأتي هذا البحث متممًا للجهد المبذول

(١) يورجن هبرماس، **القول الفلسفي للحداثة**، ترجمة فاطمة الجيوشي (دمشق: منشورات وزارة الثقافة، ١٩٩٥)، ص ٥.

بشأن الحداثة، موظفًا عددًا من المناهج والمعارف من دون الإشارة إليها صراحة؛ فوظفت الدراسة تحليل الخطاب والتحليل الثقافي وعلم الاجتماع والأنثروبولوجيا؛ على أن الاستقراء والاستنباط والمقارنة هي الآلية الموظَّفة في البحث.

مفهوم الحداثة

على الرغم من كل الجهد الكبير التي بُذل في تحديد مفهوم الحداثة، فإن ذلك لم يقُد إلى تحديد واضح وقاطع يمنع اللَّبس والتداخل المفهومي، لأن مفردة حداثة تتداخل مع مفردة حديث التي تتجلى على طول مسار التاريخ البشري؛ فكل لحظة- كما ذهب ابن قتيبة قديمًا- تحمل قِدمها وحداثتها(٢)، وكل حديث- كما ذهب باث- هو انتقالي وعابر. لذا، هناك حداثات بقدر ما هناك من حقب ومجتمعات(٣)، فالحداثة، كما ذهب باث، ما هي إلّا تعبير عن الوضع الدراماتيكي للحضارة التي لا تبحث عن أساسها في الماضي أو في مبدأ ثابت، وإنّما في التغّير الدائم، وبهذا تكون الحداثة عبارة عن نمط من وعي الإنسان المعاصر في اهتمامه باللحاق بحركة الزمن التي غالبًا ما تقود، في رأي نورثروب فراي (N. Frye) ، إلى اليأس جراء سرعة هذه الحركة(٤).

وبما أن الناس يختلفون من حيث تصوراتهم وسياقاتهم السوسيولوجية، فإن الوعي الناجم عن ذلك سيختلف حتمًا باختلاف هذه التصورات والسياقات، الأمر الذي يجعل التلفظ بكلمة الحداثة ومشتقاتها لا يقود إلى شيء؛ فقد ذهب لوفيفر إلى أنه «حين يجرى تلفظ كلمات مثل: الأزمنة الحديثة، أو التقنيات الحديثة، أو الفن الحديث، فإن انطباعًا يسود بأنه قد تم هنا تلفظ كلمات ذوات معنى، فيما لم يحصل في الحقيقة قول شيء. لقد تمت، فقط، الإشارة بالإبهام إلى اختلاط يتعذّر حلّه، قائم بين الموضة والحال والمقبول والدائم والمعاصر»(٥).

والحداثة من حيث موضوعاتها متشعبة، ومن حيث مساراتها مختلفة؛ فهناك حداثة الفكر وحداثة الفن والأدب والعمارة والتخطيط العمراني والموسيقي والأزياء وحداثة الاقتصاد والإدارة والتدريب...إلخ. ولكل واحد من هذه المسارات تاريخه الذي يشكّل سيروراته وحضوره داخل منظومة القيم الاجتماعية في علاقتها بمنجزها التاريخي وآفاقها المستقبلية. لذلك، فإن مفهوم الحداثة سيظل مفهومًا متشظيًا وعصيًا على التحديد، فالحداثة، من جهة، ترتبط بطرائق تعريف الذات بوصفها طريقة لتعريف الحاضر، وترتبط، من جهة أخرى، بمنجزات مادية في جغرافيا بشرية محددة، وهذا ما يجعل عملية التحديد المفهومي والتاريخي مسألتين في غاية الصعوبة، لأن الحداثة ترتبط بالفترات التي تكون إبداعية على نحو غير عادي، وهي الفترات الإبداعية التي لم تكف عن الظهور على مسار التاريخ البشري، الأمر الذي يجعل قيمة الحداثة لا تتأسس على شروط داخلية، وإنما على مجموعة من القيم التي توجد وجودًا مستقلًا عن الحداثة كما ذهب بول دي مان (P. de man)(٦). فالحداثة، في رأيه، عبارة عن رغبة في دكّ كلّ ما يأتي أولًا،

(٢) أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة، **الشعر والشعراء**، تحقيق وشرح أحمد محمد شاكر (القاهرة: دار المعارف، ١٩٥٨)، ج ١، ص ٦٢-٦٣.

(٣) أوكتافيو باث، **الشعر ونهايات القرن: الصوت الآخر**، ترجمة ممدوح عدوان (أبو ظبي: دار المدى للثقافة والنشر، ١٩٩٨)، ص ٣٠.

(٤) المصدر نفسه، ص ٢٢.

(٥) هنري لوفيفر، **ما الحداثة**، ترجمة كاظم جهاد (بيروت: دار ابن رشد، ١٩٨٣)، ص ٣١.

(٦) بول دي مان، **العمى والبصيرة: مقالات في بلاغة النقد المعاصر**، ترجمة سعيد الغانمي (أبو ظبي: منشورات المجمع الثقافي، ١٩٩٥)، ص ٢٢٦.

أملًا بالوصول إلى نقطة الحاضر الحقيقي التي تتجلى من خلالها القوة الكاملة لفكرة الحداثة، وذلك من خلال الجمع بين النسيان المتعمد والفعل الذي يمثّل أصلًا جديدًا[٧]. وهنا يلتقي دي مان مع ديفيد هارفي (D. Harvey) عند أن الحداثة وقائع أنتجتها عملية تحديث محددة قادت إلى استجابات قلقة وغير مستقرة تسمّى الحداثية[٨]؛ فهارفي يفرّق بين الحداثية التي يراها حالة وعي والحداثة التي يصفها بأنها مجموعة وقائع أنتجتها عملية تحديث محددة، على الرغم من أن معظم الدراسات ترى أن العكس هو الصحيح. والحداثة، في رأي هارفي، لا يمكن فهمها بعيدًا عن فهم خروج عالم جديد من مخلفات عالم قديم عبر عملية تدمير خلّاق؛ فصورة التدمير الخلّاق تبدو غاية في الأهمية لفهم الحداثة، لأنها نابعة من المآزق العملية التي واجهت تطبيق المشروع الحداثي؛ إذ لا يمكن، في رأيه، أن يقوم عالم جديد من دون تدمير العالم الذي كان موجودًا من قبل[٩].

يشير ما ذهب إليه هارفي إلى أن الحداثة منظومة معقدة من حالات الوعي وعمليات التحديث والتغيير التي طاولت مساحات واسعة من البيئة المادية والروحية في الغرب؛ منظومة (System) تصعب الإحاطة بأبعادها. ولا يبتعد مارشال بيرمان (M. Berman) كثيرًا عن هذه الرؤية الحداثية التي تأخذ بطبيعة الاستجابة التي تصدرها الذات المعرِّفة لها. وقد فشلت، في رأيه، ثلاثة عقود كاملة من البحث المستقصي في كشف مفهومها وتوضيحه، وما أنتجته من تحديدات لا تعدو كونها أشكالًا متناقضة. ولفهم الحداثة، اقترح بيرمان تقسيم الحياة الحديثة إلى مستويين، استنادًا إلى استجابات النقاد والباحثين: المستوى المادي والمستوى الروحي؛ فمن حيث المنظور الروحي، تكون الحداثة نوعًا من الروح الخالصة التي تتطور وفقًا لمتطلباتها الفنية والفكرية المستقلّة، أمّا من حيث المنظور المادي، فالحداثة منظومة معقدة من البُنى والصيرورات المادية والسياسية[١٠]. فالحداثة ليست وعيًا ذهنيًا فحسب، وإنما وعي ومنجز مادي أيضًا يمكن الإشارة إلى فترته الزمنية المحددة وبيئته المكانية المعلومة بوضوح، وهي فترة وبيئة حددهما بروكر بظاهرة تميّز الثقافة (الأنغلو - أميركية والأوروبية) في القرن العشرين[١١].

على الرغم من هذه الضبابية التي تحوم حول مفهوم الحداثة، يذهب وليامز إلى أن من الممكن تحديدها بوضوح، وذلك باعتبارها حركة متميزة من حيث ابتعادها القصدي، وتحديدها الدائم للأشكال الأكثر تقليدية في الفن والفكر، وتنوعها الداخلي الهائل في المناهج والتوجهات، فهي حركة قلقة لا يقر لها قرار[١٢]. وبعض الاتجاهات يعتبر الحداثة تيارًا فنيًا، مثله مثل التيارات الفنية الفكرية التي تلت تيارات سابقة عليه، إلّا أنها تيار يضم طيفًا من العبارات التي تحوم حوله، مثل: الحركة الحديثة والتراث الحديث والقرن الحديث والمزاج الحديث، ثم «الحداثة» التي تُستحضر، في رأي برادبري، كما يُستحضر عصر النهضة أو عصر التنوير في وعينا[١٣]. فالفن أحد أبرز المناطق التي ازدهر فيها مصطلح الحداثة حتى

(٧) المصدر نفسه، ص ٢٣٢-٢٣٣.

(٨) ديفيد هارفي، **حالة ما بعد الحداثة: بحث في أصول التغيير الثقافي**، ترجمة محمد شفيق شيا؛ مراجعة ناجي نصر وحيدر حاج إسماعيل (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٥)، ص ١٢٩.

(٩) المصدر نفسه، ص ٣٤.

(١٠) مارشال بيرمان، **حداثة التخلف: تجربة الحداثة**، ترجمة فاضل جتكر (دمشق: دار كنعان للدراسات والنشر، ١٩٩٣)، ص ١٢١.

(١١) بيتر بروكر، **الحداثة وما بعد الحداثة**، ترجمة فاروق عبد القادر، عالم المعرفة (الكويت: المجلس الوطني للثقافة، ١٩٩٩)، ص ٥.

(١٢) **الحداثة وما بعد الحداثة**، إعداد وتقديم بيتر بروكر؛ ترجمة عبد الوهاب علوب؛ مراجعة جابر عصفور (أبو ظبي: المجمع الثقافي، ١٩٩٥)، ص ٦٨.

(١٣) مالكوم برادبري وجيمس ماكفارلن، محرران، **الحداثة، ١٨٩٠-١٩٣٠**، ترجمة مؤيد حسن فوزي (حلب، سوريا: مركز الإنماء الحضاري؛ دار الحاسوب، ١٩٩٥)، ج ١، ص ٢١-٢٢.

اعتبرها البعض تيارًا فنيًا أو مدرسة فكرية أدبية فنية تعني فن التحديث في ابتعاده الصارم عن المجتمع؛ ففي منظور التعبيـــريين (Expressionists) هي فن اللا فن (non-arts) الذي يسعى إلى تحطيم الأطر التقليدية، وتَبنِّي رغبات الإنسان الفوضوية؛ فن الضرورة الذي تقاطع مع البيئات الواقعية والحضارية التي احتضنها فن القرن التاسع عشر من خلال التحامه بالعوالم الغنائية الموغلة في خيالها وتهكمها، مبرزًا كفاءته في الإبداع والتحطيم معًا(١٤).

تحيل جميع هذه الرؤى التي تقدمت عن الحداثة ومفهومها إلى حقيقة مفادها أن الحداثة مجموعة من الخصائص والسمات التي ترتبط بالتغيّرات التي تقدم أشكالًا جديدة من الوعي والمنجز المادي، وهي لم تقتصر على مسار واحد، بل هي انقلاب كلي في البيئة الروحية والمادية؛ فالحداثة، في رؤية برادبري، حالة أنتجتها الهزّات الكاسحة والمدمرة، والعمليات المعقّدة من الهدم والبناء والتحولات الكبرى، فقد ربط برادبري بين الهزّات الكبرى التي تضرب المجتمعات والحداثة، فالمجتمعات تتعرض، في رأيه، لهزات تتفاوت درجات تأثيرها في المفردات الحضارية، فبعض الهزّات يأتي دفعًا طبيعيًا تفرضه حركة التاريخ، ولا يقود إلى تغييرات كبرى، وبعضها يكون مزلزلًا، يشعر الناس معه بالتغيُّرات الواضحة في مسارات الحياة، إلّا أنها تغيُّرات لا تمثّل خروجًا كليًا عن الأنماط الموجودة. أمّا النوع الثالث، فهو الهزّات الكاسحة والمدمرة التي تحوّل كلّ البناءات القائمة إلى أنقاض، فيتجه الناس إلى البحث عن بدائل جديدة. وهذا النوع من الهزّات هو الذي أدى، في رأينا، إلى إفراز أشكال حياتية جديدة على امتداد التاريخ، وما الحداثة إلّا نتاج جديد لهذا النوع من الهزّات والتحولات.

إذا اعتمدنا رؤية برادبري، فإننا نستطيع تحديد تاريخ الحداثة بتتبّع الهزّات العنيفة التي حدثت في مسيرة البشرية، وأدّتْ إلى تغيّرات جذرية في وعي الناس ومفرداتهم الثقافية ومعطيات حياتهم في المأكل والأزياء والتوازنات السياسية والاقتصادية ... إلخ.، وعندها نكون أمام حداثات كثيرة لا أمام حداثة واحدة، لأنّ هذه الهزّات الكاسحة حدثت في أزمنة متعددة وثقافات متباينة وجغرافية مختلفة، وأفرزت كلّ مرّة قيمًا جديدة حلَّت محل القيم القديمة، ونشأ في إثر ذلك صراع عنيف انتهى لمصلحة ماهو جديد ومتطور. ففي العهد اليوناني، حدثت هذه الهزة التي أفرزت منتجًا معرفيًا ما زالت آثاره أحد موجهات الحضارة في عصرنا الراهن. وفي المجتمع العربي حدثت هذه الهزة مع ظهور الإسلام في الجزيرة العربية، فحطّمت بناءات المجتمع العربي في العصر الموسوم بالجاهلي، وأوجدت أنساقًا جديدة أدت إلى تغيّر جذري في علاقات الإنسان السياسية والاجتماعية والاقتصادية، كما أحدثت انقلابًا جوهريًا في مفاهيم الإنسان العربي وتصوراته لذاته وللعالم، فانتقل المجتمع العربي، نتيجة ذلك، من هامش التاريخ إلى مركزه، ومن البداوة إلى التمدّن، ومن المشافهة والارتجال إلى التدوين، وغير ذلك من الإفرازات التي وضعت بصمتها في مكونات الحضارة الإنسانية. إلّا أن ذلك كله لم يقُد إلى نحت مفردة الحداثة في جميع تلك السياقات، ولم تبرز حضارة طرحت مفاهيم الحداثة وتبنتها وأثارتها كقضية فلسفية نظرية، الأمر الذي يدفعنا إلى ترجيح رؤية بروكر السابقة في ربط الحداثة بالمجتمع الغربي في العصر الحديث، فهو مجتمع شهد أعنف الهزّات التي شاركت فيها مجموعة من المسارات التي أحدثت تحوّلات جذريّة في البيئة الداخلية والخارجية للإنسان الغربي، فاستطاعت أن تعزز وجوده وسعادته في العالم، فقللتْ، بابتكار تكنولوجيا الإنتاج والتصنيع، معاناة الإنسان في جميع مستوياتها، وساهمت بمعارفها السياسية والاجتماعية والاقتصادية في تنظيم المجتمعات الغربية وضبط حركتها وتوجيهها نحو عقلانية التفكير في حل المشكلات وتخطيط المستقبل، وغير ذلك من المنجزات الإيجابية التي عملت على إثراء الحياة الإنسانية.

(١٤) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٧ -٢٨.

إلا أن هذه المسارات الإيجابية في الحضارة الغربية المنتجة للحداثة الأخيرة لم تكن الوجه الوحيد المتضمن في دفاترها، ولا البُعد الوحيد الذي كوّن مفاهيمها وتصوراتها؛ إذ هناك مجموعة من المشكلات التي أدت إلى بروز تيارات مقاومة للإفراط في العقلنة والتجريب، فبجوار تكنولوجيا السلم كانت تكنولوجيا الحرب التي كدّست كميات هائلة من الأسلحة المدمّرة، فأنتجت جغرافية الحداثة الأخيرة حربين عالميتين أحدثتا دمارًا هائلًا في المعطيات المادية والروحية، وأدخلتا أوروبا في حروب قومية ودينية خلّفت وراءها خسائر مهولة، وانطوى الموقف الإنساني المتسامح والمنفتح على وجه استعماري مهيمن ومستعل، ولازمت الحركة الاقتصادية الإيجابية في الغرب أسوأ أشكال السخرة في التاريخ؛ فمن خلال حركة الاستعمار اختبر الضمير الغربي ذاته، فتعرّت أمام عينيه هالة الإنساني المفخخة التي حاول رسمها، فوجد نفسه غارقًا في لصوصية مقننة عملت على نهب خيرات الشعوب المستعمرة تحت مظلة مساعدتها للخروج من التخلّف، وهي حالة خصص لها إدوارد سعيد كتابه الموسوم بـ**الثقافة والإمبريالية** (*Culture and Imperialism*)، وهو، في رأينا، أعمق ما كُتب عن تلازم وتحالف مؤسسات المستعمر الثقافية والفكرية والعسكرية والاقتصادية في حركة الاستعمار التي تجلت طوال النصف الأول من القرن العشرين، واستمرت في بعض المناطق حتى ما بعد ذلك.

هذه السلبيات وغيرها من العوامل الأخرى هي التي أدت إلى ظهور تيارات الحداثة في الفكر والفن والأدب؛ تيارات جهرتْ بصوتها عاليًا ضد الإفراط في العقلنة والنزعة التجريبية الخانقة، فسعت إلى إيجاد علاقة متوازنة بين بيئة الإنسان الروحية والمادية، وذهبت إلى البحث عن عوالم حميمة في مناطق مختلفة من العالم، فذهب بعضها إلى فتوحات فرويد السايكولوجية، وأغرق نفسه في طبقات اللاوعي المتخفية بغرض مواجهة العقل الواعي، وهو ما قامت به السوريالية ، وذهب آخر إلى الإيغال في اللامنطق والعبث لمواجهة القصدية العقلانية التي ادّعتها الأنوار، مثلما فعلت الدادائية بقيادة تريستان تزارا (T. Tzara)، وكما فعل تيار مسرح العبث، واتجهت تيارات إبداعية كثيرة إلى الشرق وسحره وروحانيته لمواجهة عقلانية الغرب وعلمويته (Scientis) كما فعل غوته والرومانسية عمومًا. وكانت مدرسة فرانكفورت المسار الفكري والفلسفي الأكثر جذرية في نقد أسس الحداثة الغربية المتمثّلة في الأنوار من جهة، وبروز الرأسمالية باعتبارها ممثّلًا سيئًا يعمل ضد التحرر الذي كان يشكل الهدف الأسمى لمشروع الأنوار. وقد تمثّلت هذه التيارات المقاومة لخط الإفراط في العقلنة في مجموعة من الحركات الأدبية والفنية والفكرية والفلسفية، وحملت مجموعةً من الخصائص التي تباينت رؤاها ومنطلقاتها، واتفقت في أهدافها ومواقفها، ومن هذه الخصائص:

– **الهيام النقدي العنيف**: تمثّلت الحداثة، باعتبارها إفرازًا لواقعٍ جرى تحويله بعنف، في ذلك الحس النقدي الذي توجه إلى نقد الخارج والداخل معًا.

– **مقاومة النمذجة**: نظرت الحداثة إلى نفسها باعتبارها حركة تسعى دائمًا إلى تجاوز النموذج والمثال، وذلك من أجل البحث عن الطزاجة.

– **النزعة المستقبلية**: زعمت الحداثة، باعتبارها حركة أو توجهًا، أنها في رحيل دائم نحو المستقبل، فهي حركة دائمة اللهاث لا تستقر عند نقطة محددة تبلغها، وذلك خوفًا من تحوّلها إلى نموذج.

– **النزعة الكونية والإنسانية**: هذه الخاصية من أكثر خصائص الحداثة إثارة للجدل؛ فقد ذهبت الحداثة إلى الزعم بأنها رؤية كونية عامة وإنسانية محضة، ظنًا منها أنها تتجاوز السطوح لتقبض على الجواهر التي

تلتقي عندها الإنسانية جمعاء. وقد ساعدت مجموعة من المعطيات الحضارية في الغرب على النظر إلى هذه الخاصية (الكونية والإنسانية) باعتبارها رؤية مطلقة، الأمر الذي أدى إلى تبنّي وجهات نظرها في كثير من بقاع العالم، فقاد ذلك إلى وجود مفارقات كبرى بين هذه الحداثات المرحلة عن أصلها الروحي وسياقاتها الزمكانية.

تاريخ الحداثة

اختلفت الآراء في تحديد تاريخ قطعي للحداثة، وذلك لاختلاف المفاهيم المطروحة عن الحداثة من جهة، وتعدد المسارات المرتبطة بها من جهة أخرى؛ فهناك المسار الفني والمسار السياسي والمسار الفلسفي ومسار الكشوف العلمية وغير ذلك، وهذا ما دفع هابرماس إلى زعم أن الحداثة صيرورة لم تصل إلى مآلاتها بعدُ. ومع تعدد الآراء بشأن تاريخ الحداثة، فإن ما طرحه بيرمان يعد، في رأينا، الموقف الأكثر شمولاً وموضوعية؛ فقد ذهب بيرمان إلى وضع تاريخ يضع الحداثة في مساحة واسعة تضم ثلاث حقب أساسية [(١٥)]:

الحقبة الأولى: تمتد من بدايات القرن السادس عشر وتستمر إلى نهاية القرن الثامن عشر. وهي الفترة التي شعر فيها الناس بالتغييرات التي أصابت حيواتهم من دون وعيهم بها حدث أو ما أصابهم، فهي مرحلة عصيبة من فقدان اليقين بعالمهم، والإحساس باليأس الطاغي وخيبة الأحلام، والسعي إلى امتلاك تفسير ملائم لوجودهم وشروط حياتهم المجتمعية.

الحقبة الثانية: تبدأ مع تسعينيات القرن الثامن عشر، وهي فترة ظهور الحسّ الثوريّ، حين بلورت الثورة الفرنسية رؤاها ومواقفها، واخترقت قطاعًا كبيرًا من الجماهير الساكنة في العهود السابقة، فتشكل وعيٌ حداثيٌّ عظيم امتلك شعورًا قويًا بالعيش في زمن ثوري يشمل جميع ميادين الحياة الشخصية والاجتماعية والسياسية. ولكن مع ذلك، لم يتخل هذا الجمهور عن أزمنته السابقة، فظلت حياته المادية والروحية تنوس بين هذه الثنائية الداخلية، كما ظل الشعور بالعيش في عالمين مختلفين في اللحظة ذاتها هو الإحساس الطاغي، على أن هذا الإحساس هو الذي ولّد أفكار التحديث وكشف مسارات الحداثة.

الحقبة الثالثة: هي فترة القرن العشرين، حين اتسعت مفاهيم التحديث وانتشرت في جميع بقاع العالم، وتبلورت ثقافة عالمية متطورة عُرفت بالحداثة، وذلك من خلال الأعمال العظيمة في مجــالات الآداب والفنون. وقد تميزت هذه المرحلة باتساع رقعة جمهور الحداثة وتمزقه إلى حشود مجزأة تتكلم لغات مختلفة لكنها تتفق تصوراتها مع التباين في وجهات النظر. كذلك بهتت فكرة الحداثة، وباتت تفقد تلك الحماسة الكبيرة فوجد الناس أنفسهم في أجواء عصر حديث فقد اتصاله بجذور حداثته نفسها.

نقد الحداثة

على الرغم من هذا التعميم والاتساق الظاهر لرؤى الحداثة وتواريخها، ظهرت أصوات قوية وجّهت نقدًا جذريًا إلى كل العقل المنتج للحداثة؛ فقد مارست مدرسة فرانكفورت، منذ بدايات القرن العشرين، نقدًا عميقًا لعصر الأنوار، ولكل الحضارة التي استندت إلى مفاهيمه، واعتبرت أن دعوته إلى التحرر انقلبت إلى أسطورة زائفة وأداة للقمع والسيطرة والتزييف؛ فــ«السيطرة الممارسة على طبيعة خارجية مموضعة وعلى طبيعة داخلية مقهورة هي السمة الدائبة للأنوار» [(١٦)]. وأكثر ما تجلى نقد الحداثة كان في كتابات تورين،

(١٥) بيرمان، ص ٨ -٩.

(١٦) هبرماس، ص ١٧٧.

ولا سيما كتابه **نقد الحداثة**، حيث ذهب إلى أن الحداثة فقدت، بسبب تدميرها للنظم القديمة ونشوتها بانتصار العقلانية، أهم خاصيتين من خواصها التي دفعتها، وهما التحرر والإبداع. يقول تورين: «إن فكرة الحداثة في شكلها الأكثر صلابة، والأشد تواضعًا، عندما تحددت بتدمير النظم القديمة وبانتصار العقلانية، فقدت قوتها في التحرر وفي الإبداع. ولا تستطيع الصمود أمام القوى المتعارضة مثل الدعوة الكريمة لحقوق الإنسان، وصعود الاختلافية والعنصرية»(١٧).

وصل هذا المسار النقدي إلى ذروته في ستينيات القرن العشرين، وذلك عندما بدأت التغيّرات العميقة تضرب عددًا من المؤسسات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والتقنية والفنية. وقد تمثّل أبرز هذه التغيرات في ثورة الحريات والتحرر التي انطلقت في فرنسا في منتصف ستينيات القرن العشرين، ثم اتسعت دائرتها في أوروبا، وتمركزت أخيرًا في أميركا، وكانت تمثّلها قوة جديدة في التاريخ هي حركات الشباب والحركات النسوية والأقليات القومية والإثنية. كما تجلت هذه المفاهيم في الحركات الفنية والأدبية والفكرية والسياسية، واتخذت في الفلسفة مسارات غيّرت الوعي البشري كلية، فتغيرت معها مفاهيم التاريخ والفلسفة والاجتماع وعلم النفس وغير ذلك. وتجلّتْ التغيّرات الأكثر وضوحًا وانتشارًا في علاقات الاقتصاد وآليات الإنتاج والتوزيع وثورة الاتصالات أخيرًا، حيث برز مفهوم العولمة والمجتمع الشبكي ومجتمع المعرفة، وتغيّرت مراكز القوى فخرج الاتحاد السوفياتي من الصراع، وظهرت اقتصاديات شرق آسيا بصفة عامة، واقتصاد الصين كقوة عملاقة بصفة خاصة، وهي مرحلة جديدة سمّاها ألفن توفلر (A. Toffler) «الموجة الثالثة» وسمّاها معظم المفكرين (تيري إيغلتون، ديفيد هارفي، إيهاب حسن، ليندا هتشيون... إلخ.) «ما بعد الحداثة» (Postmodernism).

مهما تباينت مفاهيم الحداثة وتنوعت تواريخها وتبلورت استدراكات غربية حولها، فما هي، في رأينا، إلّا حالة تميّز الثقافة الغربية وصعودها إلى سطح المشهد العالمي الحديث، محددة الشروط السياسية والاقتصادية والعسكرية والثقافية في علاقتها بالآخر، ومؤسسة للمفاهيم الجمالية والأخلاقية، ومؤطرة للمعايير في الأذواق والأتيكيت؛ مرتكزة، في جميع ذلك، على قدرات اقتصادية وعسكرية وتكنولوجية وثقافية مغرية ورادعة في اللحظة ذاتها، الأمر الذي أدى إلى تبنّي كثير من وجهات نظرها ومقولاتها في مجال الفن والفكر والاقتصاد... إلخ؛ باعتبار أن مقولاتها ذات طابع كونيّ وشرط إنساني عام، فتمّ، استنادًا إلى ذلك، جلب تكنولوجيا السلم والحرب بطرق غير مدروسة لسياقات أخرى، فأحدث ذلك دمارًا وتشويهًا مهولًا للبيئات الروحية والمادية في الدول المستعمَرة، وهو أمر أدى إلى فصام حادٍ بين البناءات الروحية والمادية في علاقات الإنسان بالمكان.

بناء عليه، لا بد من أن تخضع كونية الحداثة وإنسانويتها لمساءلة، فمفهوم الكوني والإنساني مفهوم معمم تعميماً فاضحًا، لأنه في حقيقة أمره يعبّر عن وجهة نظر الإنسان الغربي للإنساني والكوني؛ وذلك لوجود رؤى أخرى تتقاطع وجهات نظرها مع رؤية الغرب الحداثية حول مفهوم الإنساني والكوني. ومهما بلغت الحداثة من درجات التجريد والتعميم، فهي مفردة غربية المنشأ، تتصل بمجمل التحولات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والعلمية والفكرية والفنية التي قادت إلى تحويلٍ جذريٍّ وعنيفٍ للبيئة الروحية والمادية في الغرب. ومهما تعددت وجوه الحداثة، فهي تلتقي عند هدفٍ واحد هو تعزيز وجود الفرد «الأورو - أميركي» في العالم، وتأسيس وجهات نظر جمالية وقيمية تصلح، في رأيها، للتصدير وتعبيد طريق

(١٧) ألان تورين، **نقد الحداثة**، ترجمة أنور مغيث (القاهرة: المشروع القومي للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، ١٩٩٧)، ص ٢٢.

واحدة يجب على جميع شعوب العالم أن تسير عليها، على الرغم من ارتباطها بلحظة تاريخية يمكن توثيقها وكشف ملابساتها وتحديد مساراتها وأسئلتها.

الحداثة العربية ومشكلات الترحيل

يقول غاستون باشلار (G. Bachlard): «إن استعمال المنظومات الفلسفية في المجالات البعيدة عن أصلها الروحي يكون على الدوام عملية دقيقة، ويكون في الغالب عملية مخيبة للآمال، فالمنظومات الفلسفية المرحلة على هذا النحو، تغدو عقيمة وخادعة، فهي تفقد فعالية تماسكها الروحي، الفعالية التي تغدو حساسة عندما نعاود رؤيتها في أصالتها الحقيقية»[١٨]. فالحداثة، في ضوء هذه المقولة، من أبرز المنظومات الفلسفية التي تم ترحيلها من بيئتها الروحية إلى سياقات مغايرة. وفي العالم العربي جرت استضافة هذه المفردة ضمن القاموس المعرفي العربي من دون اعتبار لهذه السياقات، على أن معظم التنظير الحداثوي العربي كان في مجال الفن والفكر، ولم يبتعد معظم هذا التنظير عن مقولات الحداثة الغربية. ولما كان التنظير العربي من الوفرة بمكان، سنستضيف أهم معالم الحداثة العربية، وهي معالم ارتبطت بشخصيات أكثر من ارتباطها بمدارس واتجاهات، ومن أبرز تلك الشخصيات: محمد عابد الجابري وكمال أبو ديب وأدونيس ومحمد بنيس... إلخ.

يطرح الجابري رؤية سياقية للحداثة يفرّق فيها بين الحداثة كحالة غربية والحداثة في هجرتها الإنسانية، إلا أنه يقر بوجود فروق ثقافية تحدد الجدوى من طرح سؤال الحداثة سياقيًا؛ فالحداثة في رأيه «يجب أن تتحدد على ضوء معطيات واقعنا الراهن. والحداثة هي النهضة والأنوار وتجاوزهما معًا»[١٩]. والجابري لا يقف عند مقولات الحداثة المنضَّدة في أبديتها، وإنما يُنظر إليها باعتبارها رؤية وموقفًا، ويرى أن «التعامل النقدي مع جميع مظاهر حياتنا، والتراث من أشدها حضورًا ورسوخًا، هو الموقف الحداثي الصحيح»[٢٠]، ولا تستطيع الحداثة العربية، في رأيه، أن تكون حداثة إلّا بانتظام جميع مظاهرها في مسار العقلانية والديمقراطية باعتبارهما ممارسة لا مقولتين، وأن تمارس العقلانية في دائرة التراث حتى تتكشف لها المسارات السالبة لنظام الحكم ومشروعيته؛ فما لم تفتضح أصول الاستبداد بالرؤية النقدية، لا يمكن، في رأيه، تأسيس حداثة تعبّر عن خصوصيتها، وما لم تتأسس هذه الحداثة ذات الخصوصية، لن تستطيع الحداثة العربية الدخول في مسار الحداثة المعاصرة كفاعلية، فيجب أن تكون الحداثة رسالة تحديث للذهنية والمعايير العقلية والوجدانية. لذا، فـ «عندما تكون الثقافة السائدة ثقافة تراثية، فإن خطاب الحداثة فيها يجب أن يتجه، أولًا وقبل كل شيء، إلى التراث بهدف إعادة قراءته، وتقديم رؤية عصرية عنه»[٢١]. فالجابري ينظر إلى الحداثة لا كحالة منجزة يمكن تمثّلها، وإنما حالة وعي من جهة، وممارسة لهذا الوعي من جهة أخرى.

في المسار النقدي ذاته، يبلور الدكتور كمال أبو ديب رؤيته للحداثة؛ فالحداثة، في رأيه، وعي الذات في الزمن باعتباره حركة تحمل في داخلها التغيُّر، وانفصام دائم عن ماضٍ يسبغ عليها نوعًا من التوتر والقلق

(١٨) غاستون باشلار، **فلسفة الرفض: مبحث فلسفي في العقل العلمي الجديد**، ترجمة خليل أحمد خليل (بيروت: دار الحداثة، ١٩٨٥)، ص ٥.

(١٩) محمد عابد الجابري، **التراث والحداثة: دراسات ومناقشات** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩١)، ص ١٧.

(٢٠) المصدر نفسه، ص ١٨.

(٢١) المصدر نفسه، ص ١٧.

والمغامرة»(٢٢)؛ لذلك فهي رفض واعٍ للسلطة، وحفر دائم عن أسئلة وبحوث لم تُطرق، أسئلة قلقة لا تطمح إلى الحصول على إجابات نهائية، وإنما اختراق دائم للسلام مع النفس ومع العالم. ولا يمكن، في رأيه، بناء تصور عن حداثة عربية بعيدًا عن بنية الثقافة المضادة لفكرة الخروج على صورة العالم المتشكلّ في إطاري القديم والإجماع. فالحداثة انقطاع معرفي عن مصادر التراث، وتغير جذري في موقف الإنسان من اللغة والفكر والإنسان والكون والشعب والسلطة والداخل والخارج والإبداع والتقليد. وأزمة الحداثة العربية، في رأيه، تكمن في أن انقطاعها عن الماضي من أجل الحاضر، وهجرتها من الحاضر نحو المستقبل- لم يوازه اندفاع حضاري مماثل في بناءات المجتمع الأخرى(٢). لقد استطاع كمال أبو ديب أن يقبض على جوهر المشكلة التي تتمثّل في أن الحداثة العربية عبارة عن مقولات نخبوية لا حركة كلية لها مرتكزاتها السوسيولوجية.

أمّا أدونيس، فهو الشخصية الأكثر إثارة للجدل، أكان في مشروعه الفكري الفلسفي أم في مشروعه الفني الإبداعي؛ فهو طرح رؤية معممة عن الحداثة التي لا ترتبط عنده بزمان محدد ولا بسياق محدد، وإنّما هي مواقف ورؤى تتقاطع مع السائد وتتمرد عليه، أكان ذلك في الفن أم في الفكر والسياسة. والحداثة العربية، في رأيه، ظاهرة تجلت بوضوح في التراث العربي، رابطًا بين الحداثة والمعنى اللغوي في العربية (حدث ومحدث) لا بين الحداثة (Modernism) وترجمتها كمفهوم ومصطلح عن الإنكليزية. وهو يرى أنه «يمكن القول، من ضمن نظرة العرب إلى ‹الإحداث› و‹المحدث›، ومن ضمن الشروط الاقتصادية- الاجتماعية الخاصة، أن الحداثة في المجتمع العربي بدأت موقفًا يتمثّل الماضي ويفسره بمقتضى الحاضر. ويعني ذلك أن الحداثة بدأت، سياسيًا، بتأسيس الدولة الأموية، وبدأت فكريًا بحركة التأويل»(٢٣).

هذا التعميم دفعنا، في دراسة سابقة، إلى إطلاق عبارة «الصياغة الأدونيسية للحداثة»(٢٤) على رؤية أدونيس للحداثة؛ فهو يُسقط مصطلح الحداثة على كل ظاهرة شاذة ومتمردة، بغضّ النظر عن طبيعة رؤيتها وسياقها وتاريخها، الأمر الذي أوقعه في تناقضات أعاقت اتساق رؤيته وشموليتها وتعميمها. فقد جاءت آراؤه أقرب إلى المواقف الذاتية الانطباعية؛ فكل عملية اجتهاد أو إبداع قولي يندرج، في رؤيته، في دائرة الحداثة، والحداثة، كما يصورها، ليست مبدأً واحدًا بل هي مبادئ تفرضها المواقف المطروحة تاريخيًا. ففي العهدين الأموي والعباسي تبلورت مبادئ الحداثة في الصراع بين النظام القائم على السلفية، والرغبة العاملة على تغيير هذا النظام. وتمثّلت الحداثة العربية تاريخيًا، في رأيه، من خلال «تيارين للحداثة: الأول سياسي- فكري ويتمثّل من جهة، في الحركات الثورية ضد النظام القائم، بدءًا من الخوارج وانتهاءً بثورة الزنج مرورًا بالقرامطة والحركات الثورية المتطرفة، ويتمثّل، من جهة ثانية، في الاعتزال والعقلانية الإلحادية، وفي الصوفية على الأخص»(٢٥).

هذه الصيغة الأدونيسية للحداثة تفتقر، في رأينا، إلى الموضوعية والإقناع، فالتقاء هذه الحركات حول الوحدة بين «الحاكم والمحكوم» وفي شعاراتها النظرية الداعية إلى نظام يساوي بين الناس اقتصاديًا

(٢٢) كمال أبو ديب، «الحداثة، السلطة، النص،» **فصول**، السنة ٤، العدد ٣، ج ١: الحداثة في اللغة والأدب (نيسان/ أبريل- حزيران/ يونيو ١٩٨٤)، ص ٣٥.

(٢٣) أدونيس، **الثابت والمتحول: بحث في الإبداع والإتباع عند العرب**، ٤ ج (بيروت: دار الساقي، [٢٠٠٦])، ج ٤: **صدمة الحداثة وسلطة الموروث الشعري**، ص ٦.

(٢٤) عبد العليم محمد إسماعيل علي، **ظاهرة الغموض في الشعر العربي الحديث** (القاهرة: دار الفكر العربي، ٢٠١١)، ص ١٠٩-١٢٧.

(٢٥) أدونيس، ص ١٠.

وسياسيًا، ولا يفرق بين الواحد والآخر على أساس من جنس أو لون- ليس كافيًا لتصنيف هذه الاتجاهات جميعًا في زمن الحداثة، حتى ولو عمّمنا مفهوم الحداثة في التاريخ، ومثل هذه الحركات لا يخلو منها تاريخ أي مجتمع؛ فالخوارج جماعة دينية إقصائية تنفي التعدد والاختلاف وتقتل من يخالفها الرأي والعقيدة، والمعتزلة جماعة كلامية دينية تؤمن بالعقل وقدرته الكاشفة لمقاصد التشريع وتطابق أحكامه مع أحكام الدِّين، فما الذي جمع بينهما؟ إنهما يمثّلان تناقضًا لا تباينًا. كما أن مثل هذه الحركات تحدث باستمرار في تاريخ البشرية، وهي أقرب إلى مفهوم الحركات الإصلاحية منها إلى الحركات الحداثية لأنها حركات لم تبتدع رؤية ولم تسع إلى تجاوز ما هو سائد ولم تتجه إلى المستقبل، بل هي في عودة دائمة إلى الأصل الذي تؤمن بثباته ووحدته.

أمّا تيار الحداثة الفنية في الثقافة العربية، فهو، في رأي أدونيس، حركة مثّلها أبو نواس وحرك عجلتها، وتمثلت أهدافها في السعي إلى «الارتباط بالحياة اليومية كما عند أبي نواس، وإلى الخلق لا على المثال، خارج التقليد وكل موروث كما عند أبي تمام»[٢٦]. إلّا أن أدونيس يعود ليقتنص اللحظة المفصلية في تاريخ المجتمع العربي، وهي لحظة الانتقال من المشافهة إلى الكتابة، فيذهب إلى أننا «لا نقدر أن نحيط بنشأة الحداثة في المجتمع العربي، على الصعيدين: السياسي- الفكري - الاجتماعي، من جهة، والشعري من جهة ثانية، إلّا إذا أدركنا معنى انتقال العرب من الخطابة إلى البداوة، أو من الشفوية إلى التدوين»[٢٧]. واللحظة الانتقالية هذه يمثّلها، في رأيه، القرآن «فالقرآن نهاية الارتجال والبداهة. هو، بمعنى آخر، نهاية البداوة وبداية المدنية». وهذه الرؤية النسبية لمفهوم الحداثة سيطرت على معظم كتابات أدونيس، على الرغم من تقاطعها، في كثير مما طرحته، مع رؤى الحداثة، وعلى الرغم من توظيفها الانتقائي لبعض المسارات دون غيرها.

أمّا بنيس، فقد جعل الحداثة حالة محددة المعالم؛ فهي، في رأيه، نمط حياة وتصوير مجتمع وثقافة تقنية تكتسح الإنسان والطبيعة[٢٨]. وهي في الفن تحويل زمن الشعر من الإنشاد إلى زمن الكتابة الذي هو نقيض السائد الذي يفكك زمن الموروث من خلال وعيٍ نقدي يعيد تكوين اللغة والذات والمجتمع[٢٩]. والحداثة العربية، في رأيه، لحظتان: **الأولى** جيل جبران، و**الثانية** هي تلك التي تجلت منذ خمسينيات القرن العشرين وحتى اليوم. واللحظة الثانية من الحداثة العربية تعتمد، في رأيه، على حسٍّ كونيٍّ تدعم به مسلمات اللحظة الأولى بخصوص عدد من محاورها[٣٠] التي تتمثّل في الخروج على الشعر العربي القديم، واعتماد الشعر الغربي (الكوني) معيارًا للشعر والشاعر، وإعادة قراءة الشعر العربي، قديمه وحديثه، في ضوء معطى روح العصر.

وللحداثة، في رؤية بنيس، مسارات عدة لا مفر لأحد من التورط فيها، وتتجلى في مستويات عدة:

- **حداثة الدولة**: وتتمثّل في تقنيات التجهيز والقمع، وهي تقنيات لا تختارها الدولة العربية، فالغرب هو الذي يفرض نمط الغرب المسموح به أو المرغوب فيه للعالم العربي، وهذا المستوى من الحداثة مقطوع عن الجذور وعن الماضي والمستقبل معًا.

---

(٢٦) المصدر نفسه، ص ٦.

(٢٧) المصدر نفسه، ص ١٩.

(٢٨) محمد بنيس، **سؤال الحداثة** (الدار البيضاء: دار التنوير؛ بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٨١)، ص ١٣٢.

(٢٩) المصدر نفسه، ص ٤٤.

(٣٠) المصدر نفسه، ص ١٤٥.

- **حداثة المؤسسات المضادة**: وتتحدد باعتبارها طريقة للتنظيم الاجتماعي والسياسي، وهي معطى غربي يقوم على مرتكزات الحداثة التي هي: الديمقراطية وحرية التعبير واعتبار الوطن أو الأمّة أو الأممية. وقد ظلت هذه الحداثة تهجس بالسلطة والدولة باعتبارها نموذجًا لبنيتها، الأمر الذي جعلها امتدادًا للسلطة لا بديلًا منها. لذلك تحوّل هذا النمط في العالم العربي إلى وسائط تضمن استمرار الدولة وهيمنتها.
- **حداثة المعرفة**: تتشعب فروعها، ومن ضمنها حداثة الإبداع في مختلف الأجناس الأدبية. والحداثة الشعرية العربية تبنّت، في رأي بنيس، معايير مغايرة لمعيار مدرسة النهضة ومعيار نازك الملائكة، وهذه المعايير المتبناة أطّرها معيار الحداثة الغربية؛ فهي أسست لتراثها في مستقبلها الغربي.

تبيّن رؤية بنيس عمق المفارقة بين الحداثة كمقولة نظرية والحداثة كحالة سوسيولوجية متشعبة تنشأ من تفاعلات عدة داخل المجتمع؛ فبنيس يفرّق بين حداثة الدولة العربية التي تمثّلت في تقنيات التجهيز والقمع وحداثة المؤسسات الاجتماعية المضادة، وحداثة المعرفة التي ربطها بمشروع النهضة. على الرغم من ربطه حداثة الدولة بالحالة المفروضة من الغرب، وحداثة المؤسسات بالحالة المستعارة من الغرب، فإنه يُرجع حداثة الفكر إلى عصر النهضة العربي، علمًا أن مفهوم النهضة نفسه حالة استعارية ومماهاة سطحية في تاريخ الحداثة الغربية؛ فمشروع النهضة العربية عبارة عن محاولات لتوطين التفكير النقدي الغربي في الثقافة العربية، ومعظم شخصياته يمثّلون لحظة الانفتاح، بحماسة كبيرة، على العقل الغربي، حتى أن طه حسين الذي يُعَدّ الشخصية الأبرز لهذه المرحلة يدعو صراحة في كتابه **مستقبل الثقافة المصرية** إلى تبنّي العقل الغربي، فعصر النهضة يمثّل ذروة الاتصال والتمثّل والتوظيف لمناهج الغرب. كما أن رؤية بنيس تساوي بين تقنيات التحديث المادية ومنجزات التكنولوجيا الغربية والبُعد المعرفي التأملي الذي يعدّ، في رأينا، المؤشر الأبرز على الخصائص المعممة للحداثة.

من أبرز المشكلات التي وقعت فيها الحداثة العربية غياب البُعد النقدي الذاتي لمقولاتها وعلاقتها بالواقع الذي تشرّحه؛ فهي حداثة سادرة في نشوتها باقتناص صيغها اللغوية التي تنحتها أكثر من النظر إلى هذا الصيغة باعتبارها قدرة كاشفة لحركة اجتماعية متعددة الأبعاد تجري أمامها؛ فالحداثة في مذهب خنسة وعي بالحياة ونسف لتقديس «الساكن والموروث»[31]، والحداثة العربية بدأت، في رأيه، برجّ سكون الواقع العربي الخانع وتفتُّح الوعي الجديد[32]. وقد تجسدت في ثلاثة مسارات: **أولها** حداثة الشكل التي بدأت مع إنجازات الرواد الأوائل في العراق (السياب ونازك الملائكة والبياتي)، وذلك من خلال تجاوزهم الوزن والقافية، ووصلت إلى قمة تجليها مع قصيدة النثر[33]، و**ثانيها** حداثة الموضوع التي برزت مع الشعراء التقدميين سياسيًا، وذلك بإدخال اليومي في الشعر، و**ثالثها** حداثة الموقف التي بدأت بجبران وتطورت إلى بحث دائم عن حداثة تصهر كل شيء باتجاه المستقبل، وتحوّل القصيدة إلى كون شبكي مستقل.

تتسم رؤية خنسة بتجزئة الحداثة إلى مسارات لا تستطيع الجمع بين مكوّناتها في شمول يوحّد مصادرها، على الرغم من أن هذه المسارات الثلاثة تعود إلى لحظة الالتقاء بالثقافة الغربية، فكسر الوزن والقافية لا يُقرأ بعيدًا عن عملية تطور تاريخية طويلة للنص الشعري العربي؛ فهي محاولات توافرت لها الشروط الداخلية والخارجية في أربعينيات القرن العشرين. أمّا إدخال اليومي في الشعر، فليس بالشأن الكبير؛

(٣١) وفيق خنسة، **جدل الحداثة في الشعر: دراسة تطبيقية** (بيروت: دار الحقائق، ١٩٨٥)، ص ٣٤.

(٣٢) المصدر نفسه، ص ٣٥.

(٣٣) المصدر نفسه، ص ٣٥.

فمنذ القديم كان اليومي يلج الشعر، أكان في العصر العباسي أم في عصر الدول المتتابعة، إلّا أنه اكتسب طابعًا سياسيًا مع دخول التفكير الماركسي البلاد العربية، ودعوات التيار الرومانسي إلى الصدق العاطفي. أمّا حالة جبران، فهي التجربة الوحيدة التي حملت رؤية فلسفية متماسكة تنظيرًا ومنجزًا؛ ويعود ذلك إلى الثقافة الخاصة بجبران واستيعابه للرومانسية الغربية، وحياته الأميركية التي استوعب روحها؛ فجميع هذه المسارات تفتقر إلى الاتساق داخل منظومة فلسفية أو اجتماعية أو سياسية تجذّرها كظاهرة غير نخبوية وغير معزولة عن سياقاتها؛ فهي ظاهرة فنية فرضتها شروط تاريخية محددة من دون أنْ تكون إفرازًا لحراك اجتماعي شامل. والحداثة، كما ذهب محمد برادة، لا يمكن فهمها خارج حمولاتها الإبستيمولوجية الكامنة وراءها؛ فهي ترتبط بأسئلة طرحتها الحضارة الغربية في سياقاتها التاريخية التي أفرزت تجاربها في المجالات المختلفة(٣٤). وحتى في مجال الاستعمال الأدبي والنقدي، اتسمت الحداثة العربية بالشعارية والتصنيف الجدلي، وهي لا تختلف، في رأيه، عن كثير من المصطلحات التي هاجرت إلى العالم العربي عبر المثاقفة والتواصل الحضاري؛ لذا لا يمكن فهم الحداثة العربية بعيدًا عن الحداثة الغربية(٣٥). فبرادة يمتلك وعياً نقديًا عميقًا بمكونات الحداثة العربية وإشكالياتها، إلّا أنه يتحاشى في معظم دراساته تناول الحداثة العربية في علاقتها بمنظومة القيم العربية وسياقاتها السوسيولوجية، ولعله اشتغل على خطاب الحداثة في برجها النخبوي بسبب منزعه الأدبي النقدي أكثر اشتغل على البُعد السوسيو- سياسي.

على الرغم من ربط خالدة سعيد بين الحداثة وظهور الأفكار والنزعات التاريخية التطورية، وتقدم المناهج التحليلية والتجريبية التي تسعى إلى تعريف الإنسان من خلال تحديد جديد لعلاقته بالكون، فإنها لم تحدد هذه الأفكار والنزعات والمناهج داخل الممارسة العربية؛ فالحداثة، في رأيها، إعادة نظر شاملة في منظومة المفهومات والنظام المعرفي، أو ما يكوّن صورة العالم في وعي الإنسان، إلّا أنها تصف حالة افتراضية وأشواقًا يحلم بها جميع المفكرين العرب؛ فرؤيتها لا تعدو كونها إعادة صوغ لمقولات الحداثة الغربية(٣٦)، وهي ترى أن الحداثة تصحيح لوضعية استلاب عن طريق صراع يخوضه الإنسان مع منجزاته السابقة التي تحولت إلى تجريدات وبنى وتقاليد وأنماط، وتحطيم للصورة القديمة، وتفكيك للذاكرة من أجل إعادة تنظيم عناصرها(٣٧). وبذور الحداثة العربية، في رأيها، تكمن في توجهات مفكري بدايات القرن العشرين من خلال القطيعة التي أحدثوها مع المرجعية الدينية والتراثية، والاستعاضة عنهما بمرجعيتين بديلتين هما العقل والواقع التاريخي(٣٨). ولا تخفى في حديث خالدة سعيد الحماسة الكبيرة لبذر مصطلحات ومفاهيم معرفية تحرك سكون المعرفة العربية؛ فللقطيعة (Novelty) شروطها التي لم تتحقق في المجتمع العربي الحديث، وربما تشكل ثورات الربيع العربي مقدماتها التي تشي بتحويل مسار التراكم إلى تحول نوعيّ، وفي الفكر والاجتماع هي تحولات تُحدث انقلابًا في أنماط التفكير وأساليب العيش، ولا أعتقد أن ما وصفته حدث مع بدايات القرن العشرين. ورؤية طه حسين كانت ثورة في التفكير العربي من خلال محاولة عقلنة

(٣٤) محمد برادة، «اعتبارات نظرية لتحديد مفهوم الحداثة،» فصول، السنة ٤، العدد ٣، ج ١: **الحداثة في اللغة والأدب** (نيسان/ أبريل- حزيران/ يونيو ١٩٨٤)، ص ١١.

(٣٥) المصدر نفسه، ص ٢٣.

(٣٦) خالدة سعيد، «الملامح الفكرية للحداثة،» **فصول**، السنة ٤، العدد ٣، ج ١: **الحداثة في اللغة والأدب** (نيسان/ أبريل- حزيران/ يونيو ١٩٨٤)، ص ٢٦.

(٣٧) المصدر نفسه، ص ٢٩.

(٣٨) المصدر نفسه، ص ٢٧.

التفكير، وهو وظف مناهج منجزة لا مناهج مبتدعة، فحضور مذهب الشك والتحليل الاجتماعي لا يخفى في دراساته، أمّا ثورته ورفاقه على المرجعية الدينية والتراثية، فهي لم تصل إلى مرحلة القطيعة، ذلك أنها توظيفُ مناهج أكثر ممّا هي ثورة مناهج، وقد ظلت من دون سند اجتماعي يحرسها أو يشرعنها، ومن دون موقف سياسي أو كشوف معرفية تعززها، ولا تعدو كونها حركة أكاديمية لم تستطع تفكيك السائد، ناهيك عن القطيعة، فما زال وعي الإنسان العربي يتشكّل في إطار الوعي الديني الطائفي والعشائري، وما زال وعي الحداثة العربية يرتهن، في مصطلحاته ومفاهيمه، للحداثة الغربية، وما زال استعمال العقل في نقد هذين الزمنين (الديني والعشائري) من المخاطر الكبرى التي تعوق حرية المفكر العربي.

يتجلى البُعد التنظيري غير السياقي للحداثة العربية في توصيف الدكتور تمام حسان للحداثة؛ فما هو، في رأيه، مفهوم متجانس في المجالات المختلفة من النشاط الإنساني، بل هو مفهوم يختلف من مجال إلى مجال، ويتسم بالنسبية في الحالات كلها[٣٩]. الحداثة في نصوص التاريخ تعني حركة الزمن من الماضي البعيد إلى ماضٍ قريب أو إلى زمن حاضر، أمّا في نصوص الإصلاح الاجتماعي، فهي أقرب إلى نصوص التغيير. والحداثة في عرف المنتجين من الفنانين والباحثين ورجال الصناعة وأمثالهم - ترتبط بمفهوم الابتكار، أمّا في عرف رجال الدِّين فتعني الخروج والمروق من الدِّين، وتقترن في حقل العادات والتقاليد بالمستهجن[٤٠]. هذا التنظير النقدي يقبض على حقائق حداثة منجزة في السياق الغربي، لا على وصف لحداثة عربية، لأن هذا التوصيف لا ينطبق على أي مسار من مسارات المجتمعات العربية في تلك اللحظة؛ فالحداثة «حساسية وأسلوب ما»، كما يشير إدوار الخراط، وهي نفي ونقض لنظام التقاليد التي رسخت، وقلق دائم لا يتجاوزه الزمن، وتنطوي على نوع من الهدم المستمر في الزمن من دون أن يتحول إلى بنية ثابتة[٤١].

كان فاضل العزّاوي من أعنف الذين اتخذوا مواقف صارمة في تحديدهم مفهوم الحداثة وأبعادها، والحداثة العربية وعلاقتها بالداخل والخارج. فالحداثة - في رأيه - ومهما ذهب الناس في أمرها، هي قضية ترتبط بظهور العقل العلمي الكوني أول مرة في التاريخ، وبالروح التي بثّها في هذا العصر الذي نعيشه[٤٢]. والحداثة العربية لم تكن، في رأيه، سوى نسخة شائهة عن حداثة الغرب، ويُرجع هذا المسخ في الحداثة العربية إلى عجز العرب عن حل مجموعة التناقضات التي يعيشونها[٤٣]. فالحداثة ليست مقولات تنظيرية، بل هي تداخل عميق بين مجموعة من المؤسسات المجتمعية: سياسية وفكرية واجتماعية، وما سوء الفهم الذي واجه الحداثة الإبداعية العربية إلّا سوء فهم هذه المنظومات المتداخلة[٤٤].

---

(٣٩) تمام حسان، «اللغة العربية والحداثة،» **فصول**، السنة ٤، العدد ٣، ج ١: **الحداثة في اللغة والأدب** (نيسان/ أبريل- حزيران/ يونيو ١٩٨٤)، ص ١٢٩.

(٤٠) المصدر نفسه، ص ٢٨.

(٤١) إدوارد الخراط، «قراءة في ملامح الحداثة عند شاعرين من السبعينيات،» **فصول**، السنة ٤، العدد ٣، ج ٢ (١٩٨٤)، ص ٥٧.

(٤٢) فاضل العزَاوي، **بعيدًا داخل الغابة: البيان النقدي للحداثة العربية**، منشورات المدى، دراسات؛ ٢ (دمشق: دار المدى، ١٩٩٤)، ص ١١٠.

(٤٣) المصدر نفسه، ص ١٣.

(٤٤) المصدر نفسه، ص ٤١.

ولا تختلف رؤية محمد جمال باروت كثيرًا عن رؤية فاضل العزاوي؛ فالحداثة العربية، كما تجلّت في مجلة **شعر**، تكتسب، في رأيه، وجودًا إشكاليًا، وذلك لصعوبة وجود حل نظري مقبول لقضيتها في حقل الكتابة الشعرية وأسئلتها، وطبيعتها ووظيفتها وآلياتها- خارج سياق إجابة أيديولوجية عامة عن معاني مفهوم الحداثة في حقول الوعي الاجتماعي الأخرى عمومًا، وفي حقول الوعي الاجتماعي المجاور للوعي الجمالي والشعري(٤٥).

نلحظ من خلال ما عرضنا من مقولات الحداثة العربية أن مصطلح الحداثة جرى تبنّيه في قواميس المعرفة العربية، إلّا أن هذه المقولات لم تسلم في معظمها من الفخاخ التي نصبتها الحداثة الغربية المنِتجة؛ فقد أُعيد قول وجهات نظر الحداثة الغربية باعتبارها قيمة إنسانية وكونية عابرةً للحدود الزمكانية، الأمر الذي أوقع الحداثة المُرحَّلة إلى السياق العربي في مجموعة من التناقضات:

أول هذه التناقضات هو الوقوع في فخ النمذجة؛ فالحداثة العربية سعت من خلال تبنّي مواقف الحداثة الغربية إلى تجاوز النموذج والمثال، والعمل على هدمه من جهة، والبحث عن البدائل من جهة أخرى. وهذا التوجه فرض عليها صراعات وهمية داخل سياقها المكاني من جهة، ووقوعها في فخ النمذجة من جهة أخرى، فأصبحت تردد مقولات الحداثة الغربية ذات السياق الاجتماعي والاقتصادي والسياسي المغاير.

و**ثاني** هذه التناقضات هو وهم النزعة المستقبلية؛ فالحداثة العربية زعمت أنها حركة تتخلص من الماضي من أجل المستقبل، إلّا أنها لم تنتبه إلى أن خطواتها المتسارعة نحو المستقبل تتجه بسرعة نحو الماضي، ماضي الغرب الذي قتل الحداثة بحثًا وتجاوزها إلى حالة ما بعد الحداثة التي هي حالة التشظي والكولاج والتنوع والاختلاف، وهذا ما أوقع الحداثة العربية في تناقض واضح؛ إذ تبدو أنّها حركة مستقبلية، إلّا أن تفكيك مقولاتها يبيّن أن جذورها ذات طابع ماضوي.

وقعت أسئلة الحداثة العربية أيضًا في مجموعة من المفارقات: تكمن **أولاها** في التناقضات القائمة بين أسئلة الفرد وأسئلة الجماعة؛ فالحداثة العربية نخبوية ليبرالية التوجه، وإنْ استضافت بعض مقولات الاشتراكية؛ إذ تبنّت الحداثة العربية مقولات الحداثة الغربية من دون اعتبارٍ لاختلاف السياقات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والروحية للحداثتين. كما أنّها تبنّت أسئلة الحداثة الغربية التي هي أسئلة الفرد في سياق ديمقراطي وحقوقي داخل زمن اقتصاد الرفاه، وأهملت أسئلة المجتمع العربي الكلية التي هي، في رأينا، أسئلة الجماعة في سياقها السياسي الذي يطرح سؤال الديمقراطية والحرية، وفي سياقها الاجتماعي الذي يطرح سؤال العدالة الاجتماعية والمساواة، وفي سياقها الاقتصادي الذي يطرح سؤال الفقر والجهل والمرض، وهذه الأسئلة أصبحت، إلى حدٍّ ما، من ماضي المجتمعات الغربية.

أمّا المفارقة **الثانية**، فتتصل بالبُعد الثوري أو وهم الثورية؛ فالحداثة الغربية كانت تُمثّل خطًا ثوريًا لأن ثوريّتها تكمن في مقاومة النزعة العقلانية والوضعية في الحضارة الغربية، وذلك من خلال الإيغال في

(٤٥) محمد جمال باروت، **الدولة والنهضة والحداثة: مراجعات نقدية** (اللاذقية، سوريا: دار الحوار للنشر والتوزيع، ٢٠٠٠)، ص ٩٥.

الغرائبي والسحري والعبث والتمرد وغير ذلك. أمّا الحداثة العربية، فوظّفت الأدوات ذاتها من أجل مواجهة واقع لم تكن العقلنة والتجريب يمثّلان نظامه التفسيري، وهذا أمر جعل الحداثة العربية في حالة ثورة دائمة على واقع افتراضي لا داخل واقعها المتعيِّن.

خاتمة

كشفت هذه الدراسة ملابسات عدة تتصل بالحداثة من حيث المفهوم والموضوع والتاريخ والمكان؛ فالحداثة من حيث المفردة كلمة معممة على نحو يجعلها ظاهرة تتكرر باستمرار، وقد تجلت بوصفها حالة واعية نفسها ومؤسِّسة لمقولاتها النظرية الكاشفة لأبعادها النظرية والعملية في الغرب. وقد بلورت مفاهيمها وعملت على تعميمها في العالم، وأعانها على ذلك وضع اقتصادي وعسكري وثقافي متميز. كما استضيفت الحداثة الغربية في العالم العربي، وسعت مجموعة من الشخصيات إلى طرحها كإشكالية، ووظفت مقولاتها في تأسيس حداثة عربية منذ وقت مبكر، إلّا أن هذا الجهد عجز عن تأسيس حداثة عربية قادرة على اختراق مؤسسات المجتمع العربي، فكان التحديث المادي يرتبط بتكنولوجيا الحرب والقمع أكثر من ارتباطه بتغيير البيئة المادية المحيطة بالإنسان العربي، فظلت، نتيجة ذلك، حداثة العرب حداثة نخبوية ارتبطت بمشروع شخصيات قادرة على إضافة الكثير إلى مشروع الحداثة التنظيري في مساره المعولم، ولكنها عاجزة عن بلورة حداثة عربية تتساوق مساراتها الفلسفية والاجتماعية والاقتصادية والحقوقية في شمول يوحدها في نسق أو أنساق تتناظر مع النظام الاجتماعي الذي تتحرك في إطاره. ومهما يكن من أمر ملابسات الحداثة العربية وعلاقاتها، فإن مستقبلها مرهون بقدرتها على تفجير أسئلة سياقها الذي تتحرك فيه، حتى وإن أدى بها هذا التوجه إلى السير على طرق لم تسر عليها الحداثة الغربية.

نادر كاظم*

نهاية السرديات الصغرى: في تجاوز أطروحة ما بعد الحداثة

تؤسس هذه الدراسة لأطروحة تتجاوز ادعاء ما بعد الحداثة القائل بأن زمن السرديات الكبرى (التقدم، والتنوير، والثورة...إلخ) انتهى، وأن الزمن الراهن هو زمن السرديات الصغيرة التي تتمحور حول الاهتمام بالذات ورعايتها، وحول سعي البشر من أجل «التمتع الفردي بالسلع»، وتأمين جودة الحياة لأنفسهم كأفراد أو كأسر ومجموعات صغيرة، وذلك بمنأى عن أي مسعى جماعي لتأمين «الحياة الجيدة والخيّرة» للجميع.

والافتراض الذي تقوم عليه هذه الدراسة هو أن هذه السرديات الصغيرة وصلت إلى طريق مسدودة، بحيث صارت عصية، وتتفلّت من بين أيدي أغلبية الأفراد. صحيح أن التطورات الجارية كلها قد فعلت فعلها في تآكل السرديات الكبرى، وتراجُع روح التنوير والتحرير والثورة والتغيير، لكن المفارقة التي حدثت هي أن «روح العصر» المنهكة لم تقف عند حدود انهيار الأمل الجماعي وانكسار «الروح اليوتوبية» فحسب، بل إن هذا الإنهاك أخذ يزحف أيضًا حتى على تلك السرديات الصغرى وعلى حيوات الناس اليومية والصغيرة والعادية، بما في ذلك حقهم في «التمتع الفردي بالسلع» والمنتجات والخدمات والخيرات. فإذا كانت مفاهيم التنوير والتحرير والثورة وتغيير العالم قد فقدت مشروعيتها وانطفأ بريقها الأخّاذ، وما عاد هناك مبرر لوجودها، فإن كثيرًا من السرديات الصغرى، في المقابل، انتهت إلى المصير ذاته.

- ١ -

يبدو أن ثورات «الربيع العربي» جاءت مع مطلع سنة ٢٠١١ لتضع حدًّا لفكرة كانت شائعة ومهيمنة لدى أدبيات ما بعد الحداثة، وهي القائلة إن عصر الثورات انتهى، وإن مستقبل الثورات بحدّ ذاته بات مشكوكًا فيه، وخصوصًا بعد أن تلاشت المرجعيات والمحركات والأيديولوجيات

* كاتب بحريني وأستاذ الدراسات الثقافية المساعد - كلية الآداب/ جامعة البحرين.

والسرديات الثورية الكبرى في العالم. والحقيقة أن هذه الفكرة ترجع بجذورها إلى ريمون آرون، وذلك حين شنّ في هجومه الواسع ضد اليسار الذي كان يمثّل «أفيون المثقفين» و«جحيمهم» آنذاك، كما يقول. وبحسب آرون، فإن اليسار والثورة والبروليتاريا لم تكن سوى ثلاث خرافات أو أساطير «أثبتت فشلها، سواء من ناحية الإخفاقات المتكررة التي رافقتها أو حتى من ناحية النجاحات التي تزعمها»(١). أمّا نقطة ضعف اليسار الأساسية، فتكمن في «منطلق أفكاره» الذي كان يستبطن إحساسًا بـ«التفاؤل السياسي» لكون «العالم يسير في طريق التقدّم، أي إن الفترات التاريخية المتلاحقة كانت التالية منها أحسن من سابقتها»(٢)، في حين أن الحاصل، بحسب آرون، هو أنه «زالت فكرة تقدّم التاريخ في خطّ مستقيم في الوقت الحاضر، واحتلّ مكانها نظرة جديدة أخرى هي النظرة القائلة بضرورة الاتزان بين قوى الإبداع وقوى التخطيط»(٣).

والمسألة، بالنسبة إلى فرانسوا ليوتار، أبرز منظّري ما بعد الحداثة، تتجاوز اليسار وخرافاته إلى كامل خرافات الحداثة الغربية التي سيُطلق عليه اسم «السرديات الكبرى». ويمكن القول إن ما فعله ليوتار هو أنه سحب نقد آرون على كامل السرديات الكبرى، أكانت سرديات اليسار (الثورة والتحرير والعدالة الاجتماعية) أم سرديات اليمين (التنوير والعقلنة). وقد بنى ليوتار أطروحته الأساسية عن «الوضع المابعد الحداثي» على افتراض مؤداه أن وضع المعرفة في الغرب سوف «يتغيّر بينما تدخل المجتمعات ما يعرف بالعصر ما بعد الصناعي، والثقافاتُ ما يعرف بالعصر المابعد الحداثي»(٤). إلّا أن ليوتار ينطلق من هذا الافتراض ليقرّر أن هذا التغيّر في وضع المعرفة سيضع حدًّا للسرديات الكبرى من قبيل التنوير، والتغيير والثورة والتقدّم وتحرير الذات ...إلخ.، وهي السرديات التي كانت بمنزلة العمود الفقري للحداثة الغربية برمّتها. وليوتار يعرّف ما بعد الحداثة بأنها «التشكك إزاء الميتا - حكايات»، أي إزاء السرديات الكبرى، وأن «هذا التشكك هو بلا شك نتاج التقدم في العلوم»(٥). لقد منحت هذه السرديات الكبرى المعنى والحيوية للفعل البشري في العصر الحديث، كما كانت هي ذاتها غاية هذا الفعل ومقصده، إلّا أن التقدم في العلوم وازدهار التقنيات والتكنولوجيات دمّرا هذه السرديات الكبرى ونزعا عنها مشروعيتها. وبلهجة تذكّر بأطروحات آرون ودانيال بيل وآخرين، وتستبق أطروحة فرانسيس فوكوياما بأكثر من عقد من الزمان، يعلن ليوتار أنه يمكن النظر إلى أفول هذه السرديات الكبرى على أنه «أحد آثار إعادة نشر الرأسمالية الليبرالية المتقدمة (...) وهو تجدد ألغى البديل الشيوعي ومنح قيمة للتمتع الفردي بالسلع»(٦). وبناء على هذا، ستصبح الأولوية، في عصر ما بعد الحداثة، للسرديات الصغرى التي يعتبرها ليوتار «الشكل الجوهري للابتكار الابداعي، وبالأخص في العلم»(٧). كما سيحلّ التنافس بين هذه السرديات الصغرى المتنوعة محل الشمولية أو الكلية التي كانت تميّز حقبة السرديات الكبرى الآخذة في التلاشي.

(١) ريمون آرون، **أفيون المثقفين**، ترجمة قدري قلعجي (بيروت: دار الكتاب العربي، [د. ت.])، ص ١٢١.
(٢) المصدر نفسه، ص ١١٦.
(٣) المصدر نفسه، ص ١٢٢.
(٤) جان فرانسوا ليوتار، **الوضع ما بعد الحداثي**، ترجمة أحمد حسان (القاهرة: دار شرقيات للنشر والتوزيع، ١٩٩٤)، ص ٢٧.
(٥) المصدر نفسه، ص ٢٤.
(٦) المصدر نفسه، ص ٥٦.
(٧) المصدر نفسه، ص ٧٥.

قبل أن يبلور ليوتار تصوره عن السرديات الكبرى، كان هربرت ماركيوز قد قدّم صيغة مكتملة لتفسير حالة أو استحالتها في المجتمعات الصناعية الحديثة. لم يكن ماركيوز يتحدث عن نهاية سرديات كبرى كما فعل ليوتار، ولا عن خرافة الثورة كما قال آرون، بل كان يسعى إلى تفسير هذه الحالة الغريبة التي كانت محرجة بالنسبة إلى النظرية النقدية آنذاك، وهي الحالة التي تتمثّل في أن الثورة باتت ضرورة ملحة، وعواملها متوافرة، ومع هذا كانت الثورة مستحيلة. وهذا تناقض بحاجة إلى تفسير: فكيف أصبحت الثورة مستحيلة في المجتمع الحديث على الرغم من ضرورتها وتوافر عواملها وفاعلها التاريخي: البروليتاريا الصناعية؟ والجواب، عند ماركيوز، هو أن المجتمع الصناعي المتقدّم تمكّن من تطوير قدرته على الضبط والسيطرة من جهة، وضاعف من جهة أخرى من قدرته على خلق شعور عام بالرضا لدى فئات عريضة داخل المجتمع، وهو رضا يتحصّل بسبب قدرة هذا المجتمع الصناعي على إنتاج خيرات التمتع الفردي وتوزيعها على نطاق واسع، الأمر الذي نجح (أو أوهم الناس بأنه نجح) في تحقيق الإشباع لحاجاتهم الأولية، في حين أن الشرط الأساس للثورة والتغيير هو عدم الرضا، فعندما يشعر الناس بعدم الرضا عن واقعهم، تتولّد لديهم الحاجة إلى رفض هذا الواقع والتمرّد عليه وطلب تغييره وتجاوزه، فتنفجر الثورة عندئذٍ، لتضع حاجة إلى التغيير الشامل موضع التنفيذ. إلّا أن هذه الحاجة إلى التغيير والنابعة من عدم الرضا هي، بالذات، «التي يسعى المجتمع القائم إلى قمعها، بتناسب مطرد مع قدرته على إنتاج الخيرات وتوزيعها على صعيد أوسع وباطراد»[٨]. وبهذه الطريقة لا يبدو هذا المجتمع الحديث قادرًا على وضع العراقيل أمام الثورة والتغيير الشامل فحسب، بل إنه صار قادرًا أيضًا على «الحيلولة دون أي تبدل اجتماعي، أي دون أي تحوّل بالمعنى الكيفي يؤدي إلى قيام مؤسسات مختلفة اختلافًا جوهريًا، وإلى ظهور اتجاه جديد لعملية الإنتاج وطرز جديدة للحياة»[٩].

ربما ابتدأت هذه الحكاية من كميّة السلع المتوافرة، حيث تمكّن المجتمع الصناعي من القيام بثورة في ما يتصل بكمية السلع المنتجة، وهي ثورة سبق لكارل ماركس وفردريك إنغلز أن رصدا أبرز معالمها في «البيان الشيوعي» (١٨٤٨)، وذلك حين لاحظا أن البرجوازية تعمد إلى «التحسين السريع لكل أدوات الإنتاج» التي ازدادت ضخامة، بما سمح لهذه الطبقة بإنتاج كميات هائلة من المنتجات وبأسعار رخيصة. وقد كانت هذه «الأسعار الرخيصة لسلعها هي المدفعية الثقيلة التي تُدكّ بها الأسوار الصينية كلها»[١٠]. إلّا أن «البيان الشيوعي» كان يقرأ هذا كله على أنه وباء يتفشّى في أوقات الأزمات، وأنه سحر سينقلب على الساحر حين يعجز عن السيطرة على القوى الجهنمية التي استحضرها. كانت قناعة «البيان الشيوعي» أن هذا الإنتاج الضخم سيتسبب في «أزمات تجارية دورية» وفي تمردات عمالية، الأمر الذي سيهدد وجود المجتمع البرجوازي نفسه؛ لأن هذا المجتمع سيضطر، في ظل في الأزمات والتمردات، لا إلى إتلاف «جزء كبير من المنتجات فحسب، بل يُتلَف أيضًا قسم من القوى المنتجة القائمة. وفي الأزمات يتفشّى وباء مجتمعي ما كان ليبدو، في كل العصور السابقة، إلّا لا معقولًا، وهو وباء فائض الإنتاج»[١١]. وقد بقي هذا

(٨) هربرت ماركوز، **الإنسان ذو البعد الواحد**، ترجمة جورج طرابيشي، ط ٣ (بيروت: منشورات دار الآداب، ١٩٨٨)، ص ٣٠.
(٩) المصدر نفسه، ص ٢٨.
(١٠) كارل ماركس وفردريك انجلز، **البيان الشيوعي**، دراسة وتحليل هرمان دونكر؛ ترجمة عصام أمين (بيروت: دار الفارابي، ٢٠٠٨)، ص ٦٢.
(١١) المصدر نفسه، ص ٦٥.

الوباء، في عصر ماركيوز، لا معقولًا، إلّا أنه وباء استحكم وبلغ مستويات متقدمة جدًا وقضى نهائيًا على حالة «ندرة السلع والخيرات» التي كانت سائدة من قبل.

أصبح الجهاز الإنتاجي قادرًا على إنتاج كميات هائلة جدًا من السلع والخيرات وبأسعار رخيصة وفي متناول الفئات العريضة داخل المجتمع، بما في ذلك العمّال أنفسهم. إلّا أن هذا كله لم يتحول إلى وباء أو أزمات أو تمردات، بل أصبح، وعلى الضد من هذا التوقّع، قادرًا على خلق حالة من الرضا بين هذه الفئات، بل وأكثر من هذا، أصبح قادرًا على خلق وهم التماثل بين الجميع، الأمر الذي يعني انعدام التفاوت الطبقي وزوال الطبقات. هكذا، وكأن الرأسمالية الصناعية تمكّنت من تحقيق النبوءة الماركسية القائلة إن دخول المجتمعات في مرحلة الشيوعية سيضع حدًّا للصراع الطبقي، إلّا أنها حققت هذه النبوءة بأداوتها وبطريقتها الخاصة. أمّا كيف تمّ ذلك؟ فالجواب هو أن المجتمع الصناعي تمكّن من توفير كميات هائلة من «الخيرات» المصمّمة للتمتع الفردي، وتمكّن، كذلك، من توزيعها على نطاق واسع، بحيث صارت في متناول جميع الطبقات، البرجوازية والعمالية سواء بسواء، فإذا «كان العامل وربّ عمله يشاهدان نفس البرنامج التلفزيوني، وإذا كانت السكرتيرة ترتدي ثيابًا لا تقلّ أناقة عن ابنة مستخدِمها، وإذا كان الزنجي يملك سيارة من طراز كاديلاك، وإذا كانوا جميعًا يقرأون الصحيفة نفسها»[١٢]، فإن هذا يدلّ على التماثل أو على الأقل يوهم بالتماثل وبزوال الطبقات.

بالتوازي مع هذه الثورة في عالم «إنتاج الخيرات وتوزيعها»، وربما بسببها، تمكّنت السلطة السياسية من إحكام سيطرتها المطلقة على فضاءات الحياة الاجتماعية و«على الصيرورة الميكانيكية وعلى التنظيم التقني للجهاز» الذي صار قادرًا على الرقابة والتنظيم والاستيعاب. بناء على هذا، أصبحت «حكومات المجتمعات الصناعية والمتقدمة والمجتمعات التي في سبيلها إلى أن تصبح كذلك، تحافظ على بقائها وتحمي وجودها»[١٣]على نحو لم يكن متاحًا لأي نظام من قبل؛ لأن هذا المجتمع أصبح «يحرّم النقد من أساسه الحقيقي، فالتقدم التقني يرسّخ دعائم نظام كامل من السيطرة والتنسيق»، وهو نظام بات قادرًا على إبطال «جدوى كل احتجاج باسم الآفاق التاريخية، باسم تحرر الإنسان»[١٤]، وعلى امتصاص قوى المعارضة واستعابها في داخله أو تحويلها إلى عمل عبثي أو مستحيل. صار هذا النظام، باختصار، محصنًّا ضد عوامل التهديد المحتملة أو إنه جعل إمكانية تحطيمه أكثر صعوبة. وبتعبير ماركيوز، فإنه «كلما أصبحت إدارة المجتمع الاضطهادي عقلانية، منتجة، تقنية وشاملة، تعذّر على الأفراد أكثر فأكثر تصور الوسائل الكفيلة بتحطيم أغلال عبوديتهم وبوصولهم إلى حريتهم»[١٥]، لأن النظام ما إن يصير «كليًا استبداديًا» حتى يحول «دون أي تغير نوعي»[١٦]، أي دون أي ثورة. وبهذه الطريقة أصبحت الثورة مستحيلة.

لم تكن هذه التحوّلات بمعزل عن تغيّر طرأ على طريقة التفكير؛ لأن أي تحرر ينطوي، بالضرورة كما يقول ماركيوز، على «وعي العبودية»، عبودية الأفراد للنظام، أي على وعي بأن الواقع سيئ وغير محتمل وينبغي

(١٢) ماركوز، **الإنسان ذو البعد الواحد**، ص ٤٤. وبالنسبة إلى ماركيوز فإن هذا لا يدلّ على التماثل أو زوال الطبقات، بل على مدى قدرة المجتمع الحديث على تحديد الحاجات السائدة بما يضمن تحقيق وهم التماثل عبر قدرته على إشباع هذه الحاجات الزائفة.
(١٣) المصدر نفسه، ص ٣٩.
(١٤) المصدر نفسه، ص ٢٨.
(١٥) ماركوز، **الإنسان ذو البعد الواحد**، ص ٤٢-٤٣.
(١٦) المصدر نفسه، ص ١٨٢.

تجاوزه. وهذه مسألة أساسية في تفكير ماركيوز، وهي السبب الذي قاده إلى هيغل في محاولة منه لتلمّس الصلة القائمة بين «العقل والثورة». وبحسب ماركيوز، فإن العودة إلى هيغل لا تستهدف إحياءه بقدر ما تستهدف إحياء ملكة/ قدرة عقلية، أو طريقة في التفكير صار يُخشى عليها من خطر الضياع والتلاشي، «ألا وهي القدرة على التفكير السلبي»[١٧] بمعناه الهيغلي، أي جرأة العقل على نقد الواقع الماثل أو نفيه ورفضه والتفكير في تجاوزه. والتفكير السلبي هو الذي يقول إن الواقع الماثل هو نظام حياة قائم، إلّا أنه قابل للتجاوز لأن الواقع ينطوي على العديد من الاحتمالات والإمكانات والبدائل الأخرى، وليس الماثل أمامنا سوى واحد من هذه الاحتمالات البديلة الممكنة، وهو احتمال سيئ، الأمر الذي يستوجب رفضه وتجاوزه طلبًا لبدائل أخرى تكون أكثر ملاءمة لشروط التحرر والانعتاق. لكن المشكلة هي أن هذه الطريقة في التفكير السلبي والنقدي أصبحت مهددة بالضياع وغريبة في العالم الحديث بحكم قدرة الإنتاج الصناعي على «تقديم كل الوسائل اللازمة لإشباع الحاجات البشرية»[١٨]، واستبعاد كل الاحتمالات الممكنة المتعارضة أو استيعابها في كلٍّ أشمل أو الإيهام بالقدرة على استبعادها أو استيعابها، وذلك بحكم قدرته على تحطيم «قوة العقل النقدية» أو الوعي النقدي الذي كان يراهن على إمكانية رفض الواقع القائم وتحطيمه وتجاوزه من أجل بدائل أخرى. لقد حلّ التفكير الإيجابي محل التفكير السلبي، والتفكير الإيجابي تفكير امتثالي يقبل بالواقع كما هو، بل يسلّم له بتفوقه، ويصادق على قدرته ونجاحه أو الإيهام بنجاحه في إشباع الحاجات الفردية.

ومسألة الإيهام هنا مسألة مهمة، فماركيوز يجادل بأن الثورة ما زالت ضرورية، وأن التغيير ما زال ملحًا؛ لأن الحرية ما زالت غير موجودة، كما أن الواقع ما زال على سوئه، بل يزداد سوءًا يومًا بعد آخر. إلّا أن الذي جرى هو أن «دولة الرفاه» في المجتمع الصناعي المتقدم أصبحت قادرة على خلق «حاجات زائفة» وإيهام الناس بنجاحها في إشباع هذه الحاجات، بما يحملهم على الشعور بالرضا عن مستواهم المعيشي وعن واقعهم. وقد بلغت قدرة هذه الدولة على خلق حالة من الرضا مستويات متقدمة بسبب تطور وسائل الإعلام التي هي، بالدرجة الأساس، وسائل لصناعة الرضا أو وسائل لـ«صناعة القبول» كما سمّاها نوام تشومسكي وإدوارد هرمان، وذلك حين جادل هذان الأخيران بأن هذه الوسائل تحوّلت من وسائل إعلام تنقل الخبر بحيادية إلى وسائل دعم أيديولوجي «تخدم، وتقوم بالدعاية والترويج بالنيابة عن المصالح المجتمعية القوية التي تتحكم فيها وتموّلها»[١٩]. بتعبير آخر، الواقع سيئ لكن الناس لا تشعر بأنه سيئ، والسبب هو أن المجتمع الصناعي طوّر من قدرته على صناعة القبول أو الإيهام بالرضا أو الخداع، مستعينًا في ذلك بأدوات عديدة تأتي «صناعات الثقافة» في مقدمتها، ووسائل الإعلام على رأسها، بل هي الأساس الذي لو انهدم فسينهار النظام برمّته؛ لأنه «لو كفّت أجهزة التلفزيون ووسائل الاتصال المتحالفة عن العمل، لأمكن، آنذاك، أن يُشرع بالتحقق ما لم تتوصّل التناقضات الملازمة للرأسمالية إلى تحقيقه: تفسّخ النظام»[٢٠].

(١٧) هربرت ماركوز، **العقل والثورة: هيجل ونشأة النظرية الاجتماعية**، ترجمة فؤاد زكريا (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٠)، ص ١٧.

(١٨) المصدر نفسه، ص ٢٩.

(19) Edward S. Herman and Noam Chomsky, *Manufacturing Consent: The Political Economy of the Mass Media, with a New Introduction by the Authors* (New York: Pantheon Books،2002), p. xi.

(٢٠) ماركوز، **الإنسان ذو البعد الواحد**، ص ٢٥٥-٢٥٦.

كان واقع المجتمعات الصناعية في الستينيات، كما يحلله ماركيوز في كتاب **الإنسان ذو البعد الواحد**، يستجيب، جزئيًا، لتصورات النظرية الماركسية، إلّا أنه، كذلك، يكذّبها في الصميم، وخصوصًا في ما يتعلق بتحليلاتها للثورة؛ لأن كل شروط الثورة كانت موجودة، وكانت كل «الوقائع المطلوبة متوافرة للتدليل على صحة النظرية الماركسية عن هذا المجتمع وعن تطوره المحتوم»(٢١)، إلّا أن الثورة لم تقع! وبحسب النظرية الماركسية، فإن الرأسمالية تنطوي على تناقضات خطِرة، وإن الإنتاج الصناعي الرأسمالي يخلق حالة من تغريب العمال – وهم المنتجون الفعليون والمباشرون للسلع والمنتجات – عن الجهاز الإنتاجي نفسه لأنه جهاز ليس في ملْكيتهم بل هو مملوك ملْكية خاصة، الأمر الذي سيخلق لديهم حالة من عدم الرضا عن هذا الواقع وشروطه، وهو ما سيدفع بهم إلى الثورة عليه طلبًا لتغيير هذه الشروط المجحفة بحقهم. كان العمال هم «حفاري قبر البرجوازية» كما تصوّر «البيان الشيوعي»، لكن الذي حصل كان على الضد من ذلك. ليس تغريب العمال عن هذا الجهاز الإنتاجي هو الذي كفّ عن التحقق، بل إن هذا الجهاز هو الذي صار قادرًا على تعطيل المفاعيل السلبية المتوقعة من الشعور بالتغريب؛ لأن العمال الكادحين ما عادوا كادحين بفعل التقدم التكنولوجي الذي غيّر من طبيعة العمل الشاق، الأمر الذي حمل ماركيوز، لاحقًا، على القول بأن الطبقة العمالية ما عادت فقط غير مؤهلة للثورة، بل تحوّلت أيضًا، وبسبب «مشاركتها في الحاجات التي توطّد للنظام استقراره، إلى قوة محافظة وحتى مضادة للثورية»(٢٢). ثم لماذا تثور هذه الطبقة على النظام ما دام قادرًا على إشباع حاجاتها وتلبيتها؟ ما عاد ثمة داع للثورة، بل حتى التغريب أو «المجال الداخلي الذي يتم فيه التعالي التاريخي»(٢٣)ويقود، في العادة، إلى الثورة، حتى هذا أصبح مجالًا مسدودًا.

ليس «المجال الداخلي» وحده هو الذي أصبح مسدودًا، بل إن العالم السياسي أصبح منغلقًا(٢٤)، ونظام الإنشاء أصبح منغلقًا(٢٥)، وأفق التغيير والثورة أصبح مسدودًا، والوجود صار مهدّأً، والميول الانفجارية التي كان في إمكانها التعجيل بالثورة جرى وأدها في مهدها. فما الحل أمام هذا الوجود - الكابوس؟ لا يخلو كتاب ماركيوز من التشاؤم الخانق، إلّا أنه يرى أنه ما زال ثمة أمل، ما زال ثمة بدائل وممكنات للتحرر والانعتاق، لكنه أمل معلّق لا على البروليتاريا التي جرى استيعابها داخل النظام، ولا على أساليب النضال والاحتجاج التقليدية التي كفّت «عن أن تكون ناجحة وفعّالة»(٢٦)، بل على مجموعات هامشية وطبقات المنبوذين واللامنتمين من الأعراق والألوان الأخرى والعاطلين من العمل أو العاجزين عنه والطلاب، فهؤلاء هم القادرون على وضع حدّ لهذا النظام؛ لأنهم غير مستوعبين داخله، بل يقفون خارج اللعبة السياسية، ويصرّون على عدم لعب اللعبة، وتعبّر حياتهم «عن الحاجة الملحّة والمباشرة والواقعية إلى وضع حدّ للشروط والمؤسسات التي لا تطاق أو تحتمل. وعلى هذا، فإن معارضتهم ثورية حتى وإن لم يكن وعيهم ثوريًا. إن معارضتهم تسدد الضربات إلى النظام من الخارج، ومن هنا كان عجزه عن دمجها به»(٢٧)واستيعابها بداخله. وحين اندلعت احتجاجات الطلاب في أيار/ مايو ١٩٦٨، انتعش أمل ماركيوز

(٢١) المصدر نفسه، ص ٢٦٣.
(٢٢) هربرت ماركوز، **نحو ثورة جديدة**، ترجمة عبد اللطيف شرارة (بيروت: دار العودة، ١٩٧١)، ص ٣٦.
(٢٣) ماركوز، **الإنسان ذو البعد الواحد**، ص ٥٩.
(٢٤) انظر: المصدر نفسه، ص ٥٥.
(٢٥) انظر: المصدر نفسه، ص ١٢١.
(٢٦) ماركوز، **الإنسان ذو البعد الواحد**، ص ٢٦٦.
(٢٧) المصدر نفسه، ص ٢٦٧.

بالتغيير والثورة، إذ جدّد هؤلاء الطلاب المحتجّون مشروع الثورة والتحرير والانعتاق، ولهذا أهداهم كتابه **نحو ثورة جديدة**. لقد جاءت هذه الاحتجاجات لتؤكّد فكرة ماركيوز القائلة بأن البدائل الأخرى ما زالت موجودة، إلّا أن مقاومة النظام القائم ما عادت متاحة ولا ناجحة إلّا من خارجه، وتحديدًا من طرف تلك الفئات الهامشية التي تقف خارج اللعبة وترفضها برمّتها. وذلك على الرغم من وعي هؤلاء بأنهم «يعرّضون أنفسهم للكلاب والحجارة والقنابل والسجن ومعسكرات الاعتقال وحتى للموت. ولكن إصرارهم على عدم لعب اللعبة بعد الآن هو اليوم حقيقة واقعة تشير على الأرجح إلى نهاية مرحلة وبداية أخرى»(٢٨).

- ٢ -

كان هربرت ماركيوز يحلّل، في منتصف الستينيات، وتحديدًا في سنة ١٩٦٤، حين صدر كتابه **الإنسان ذو البعد الواحد**، أوضاع المجتمعات الصناعية المتقدمة، تمامًا كما فعل ليوتار مع مجتمعات ما بعد الحداثة في أواخر السبعينيات. إلّا أن الهواجس التي كان يثيرها كتاب ماركيوز في سنة ١٩٦٤ لم تكن لتقف عند حدّ المجتمعات الصناعية المتقدمة، بل إن أصداء هذه الهواجس وصلت إلى حدود مجتمعات نامية كان تصنيفها بأنها «مجتمعات حديثة» موضع شك، إن لم يكن موضع إنكار، حتى إن بعضهم آثر تسميتها، بالنظر إلى نهاياتها السعيدة المتوقعة، «المجتمعات السائرة على طريق التحديث»، والعالم العربي كان واحدًا من هذه المجتمعات.

وفي لقاء نادر جمع سارتر وسيمون دي بوفوار بالرئيس المصري جمال عبد الناصر في ٩ آذار/ مارس ١٩٦٧، سأل سارتر جمال عبد الناصر عن القضية التي تشغله الآن أكثر من غيرها، فردّ عبد الناصر: «العالم كله يحاول إخراج الشباب من السياسة، ويحاولون إلهاءهم بأنواع من الرقص الجديد ويحوّلون اهتمامهم إلى الرياضة، وأنا أرى ذلك خطرًا كبيرًا. القضية التي أتمنى لو استطعت أن أركّز عليها هي أن يشعر الشباب أن السياسة هي عملية صنع مستقبله، وأن اهتمامه بها ومشاركته فيها هما أكبر ضمانات المستقبل»(٢٩). وفي السنة ذاتها، انتقدت مجلة **الطليعة** المصرية في آب/ أغسطس ١٩٦٧ ما كان يجري، آنذاك، من تعميم لـ«روح الميوعة» بما يهدد «روح النضال والكفاح». وهذه حالة، كما تقول المجلة، غير مسبوقة في دولة اشتراكية؛ لأن «الحقيقة أن دولة اشتراكية ما، لم تشهد هذا السباق على اقتناء السيارات والثلاجات ووسائل الترف والرفاهية الأخرى في السنوات الأولى من الإجراءات الاشتراكية مثلما وُجد لدينا، بحيث عمّت روح الميوعة على روح النضال، والتطلع الترفيهي على الحياة الكفاحية»(٣٠).

ربما كانت هذه الإشارات أول جرس إنذار عربي يحذر من تآكل «السرديات الكبرى» وتراجع اهتمام الشباب بالسياسة وأفول «الروح النضالية والكفاحية» بسبب صعود «السرديات الصغرى»، والانتشار الكاسح لنمط حياة يعطي الأولوية لإشباع حاجات الأفراد وحقّهم في الترفيه والتمتع بالسلع والمنتجات ووسائل الترف والتسلية والتلهي بأنواع الرقص الجديد والرياضة، وحتى اقتناء السيارات والثلاجات وغيرها من الأجهزة. وقد أثبتت سيرورة الحوادث لاحقًا أن هذا التحذير كان في محله، وأن مواجهة

(٢٨) المصدر نفسه، ص ٣٦٧.

(٢٩) محمد حسنين هيكل، **الانفجار ١٩٦٧: حرب الثلاثين سنة** (القاهرة: مركز الأهرام، ١٩٩٠)، ص ٤١٥.

(٣٠) **الطليعة** (مصر) (آب/ أغسطس ١٩٦٧)، ص ٢٨. نقلًا عن: صادق جلال العظم، **النقد الذاتي بعد الهزيمة**، ط ٤ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٠)، ص ١٧٣.

هذا النمط من أساليب الحياة المعمّم بفضل التوسع الرأسمالي العابر للقوميات، أصبحت مهمة تزداد صعوبة يومًا بعد آخر؛ فقد أصبح هذا التوسّع تيّارًا جارفًا، أكان في سيروراته الفعلية على الأرض أم حتى في انعكاساته الفكرية بحيث كانت ثلاثة عقود من عمر هذا التيار الجارف كافية لأن يأتي «مفكر عربي» ليطالب، جهارًا نهارًا، بالكفّ عن التطلع لإصلاح العالم أو الأمّة أو حتى الوطن، بحكم أن هذه كلها «عموميات ومطلقات» لن تأتي لنا بالتقدّم؛ لأن «جوهر التقدم الحديث بالذات لا يتحقق إلّا بالاهتمام بالتفاصيل والجزئيات والدقائق»[٣١]. ويترتّب على هذا الكشف «التاريخي» عن «جوهر التقدم» المزعوم أن يعي الفرد العربي أنه مجرد فرد لا يستطيع أن يصلح العالم والأمة والوطن، لكنه قادر، كفرد، على توعية نفسه وإصلاحها، وقادر، كذلك، على إصلاح الأسرة والأبناء والدائرة الصغيرة[٣٢]. وبتعبير آخر، أصبح المتاح أمام الفرد العربي، اليوم، هو فقط النجاح في الإصلاحات الصغيرة المتواضعة، أمّا الإصلاحات الكبرى فهي، في أسوأ التقديرات، ليست أكثر من وهم وخرافة، وهي، في أحسنها، عملية تاريخية صعبة وطويلة جدًا.

بالتزامن مع هذا التشديد على الإصلاحات الصغيرة المتواضعة، كانت تقارير التنمية البشرية التي شرع برنامج الأمم المتحدة الإنمائي (UNDP) في إصدارها بدءًا من سنة ١٩٩٠، قد وضعت حدًا لمفاهيم الإصلاح والتغيير والتقدم الكبرى، وذلك من خلال إعادة تعريف مفهوم «التقدم الإنساني» بربطه بمفهوم التنمية البشرية المتمثلة في مؤشرات «جودة الحياة». وتشمل هذه المؤشرات جزئيات ودقائق تمتد على نطاق واسع من تفصيلات الحياة البشرية «الصغيرة» و«العادية» من قبيل فرص الحياة عند الولادة، وفرص الحصول على مسكن وعمل، ومعدل التلوث في كل بلد، ومعدل الإنجاب عند المرأة، ومؤشر المساواة بين الجنسين، والإلمام بالقراءة والكتابة، ونصيب الفرد من المياه الصالحة للشرب والكهرباء والتعليم والصحة والإعلام وغيرها. وبتعبير «تقرير التنمية البشرية لسنة ١٩٩٠» نفسه، فإن التنمية البشرية تعرّف على أنها «عملية توسيع لخيارات الناس. وأبرز هذه الخيارات أهمية هي أن يعيش الناس حياة طويلة وصحية، وأن يكونوا متعلمين، ويتمتعون بمستوى معيشي لائق. كما تشمل الخيارات الإضافية الحرية السياسية، وحقوق الإنسان المضمونة، واحترام الذات أو ما يسمّيه آدم سمث بالقدرة على الاختلاط مع الآخرين في الحياة العامة من دون الشعور بالخجل»[٣٣].

لقد فعلت كل هذه التطورات فعلها في تآكل السرديات الكبرى، وتراجع روح التنوير والتحرير والثورة والتغيير، لكنّ المفارقة التي حدثت هي أن «روح العصر» المنهكة لم تقف عند حدود انهيار الأمل الجماعي وانكسار «الروح اليوتوبية»، بل إن هذا الإنهاك أخذ يزحف حتى على تلك السرديات الصغرى وعلى حيوات الناس اليومية والصغيرة والعادية، بما في ذلك حقهم في «التمتع الفردي بالسلع» والمنتجات والخدمات والخيرات. فإذا كانت مفاهيم التنوير والتحرير والثورة وتغيير العالم قد فقدت مشروعيتها وانطفأ بريقها الأخّاذ، وما عاد هناك مبرر لوجودها، فإن كثيرًا من السرديات الصغرى، في المقابل، انتهت إلى المصير ذاته.

---

(٣١) محمد جابر الأنصاري، **انتحار المثقفين العرب وقضايا راهنة في الثقافة العربية** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٨)، ص ٢٥٩.

(٣٢) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٦٤.

(33) United Nations Development Programme (UNDP), *Human Development Report, 1990*, New York: Oxford University Press, 1990), p. 10.

يمكن القول إن الاهتمام بالذات ورعايتها وسعي البشر من أجل «التمتع الفردي بالسلع»، وتأمين جودة الحياة لأنفسهم كأفراد أو كأسر صغيرة، وذلك بمنأى عن أي مسعى جماعي لتأمين «الحياة الجيدة والخيّرة» للجميع، كان (أي الاهتمام) هو السردية الصغيرة التي وجهّت الضربة القاضية على كل الأهداف الكبرى التي انطوت عليها السرديات الكبرى. إن انغماس البشر في التمتع الفردي بالسلع والمنتجات يقضي على الإحساس بعدم الرضا الذي هو العامل الأساس الذي كان يدفع الناس إلى الرفض وطلب التغيير والثورة. لكن المشكلة أن هذه السردية الصغيرة بدت وكأنها وصلت إلى طريق مسدودة، بحيث صارت عصية وتتفلّت من بين أيدي أغلبية الأفراد؛ لأنه لا يوجد «سوى ١,٨ مليار مستهلك يستطيعون تحمّل تكاليف المنتجات والخدمات المعروضة في السوق العالمية من بين إجمالي سكان العالم»[٣٤]، أمّا بقية سكان العالم الذين يزيد عددهم على خمسة مليارات إنسان، فإنه ما عاد لهم سوى التفرّج على «واجهات المحلات» بعد أن أخذت الفرص تتضاءل وتضيق أمام الراغبين منهم في تأمين جودة الحياة الملائمة، أكان في التعليم أم السكن أم الصحة أم العمل أم حتى الغذاء والماء، وهي مؤشرات جودة الحياة الأساسية. إلّا أن السؤال هو: إلى متى سيبقى هؤلاء الخمسة مليارات إنسان يتفرّجون على «واجهات المحلات» من دون أن يندفعوا إلى تحطيمها؟!

الجواب عن هذا السؤال عربيًا تتوزّع عناصره على عناوين الأخبار العربية الرئيسة في كانون الثاني/ يناير ٢٠١١. ويكفي أن نلقي نظرة سريعة على هذه العناوين حتى نقتنع بأن سردية «التمتع الفردي بالسلع» وجودة الحياة الملائمة ما عادت في متناول فئات عريضة داخل العالم العربي، وأنها سردية كانت آخذة في التلاشي، الأمر الذي كان من شأنه أن يعجّل بتصاعد حالة من الاستياء العام وعدم الرضا بين هذه الفئات العريضة من المتفرّجين «على واجهات المحلات»، وهذه عينة عشوائية من بين أمثلة عديدة من الأخبار المستقاة من بلدان عربية مختلفة، وذلك قبل أن تنفجر ثورات «الربيع العربي» مع مطلع سنة ٢٠١١:

- أحزاب المعارضة في السودان تهدد بالتظاهرات الحاشدة احتجاجًا على ارتفاع أسعار السلع الأساسية، حيث لجأت حكومة السودان إلى «رفع أسعار السكر ومشتقات البترول، وقالت إن هذه الإجراءات ضرورية لمواجهة ارتفاع حجم الدَّين ووقف تدهور الجنيه السوداني».
- تظاهرات حاشدة في الأردن احتجاجًا على ارتفاع أسعار الوقود والسلع الأساسية.
- تصريحات رسمية في البحرين عن عزم الحكومة على رفع الدعم عن المحروقات والسلع الأساسية.
- ٢٠٠ شخص يعتصمون في مسقط احتجاجًا على الغلاء وارتفاع الأسعار.
- مصادمات في الجزائر بين الشرطة ومحتجين على البطالة وارتفاع أسعار السلع الأساسية.
- احتجاجات حاشدة في تونس على الغلاء والبطالة. وهذه هي الاحتجاجات التي تُوّجت بالثورة التونسية التي أطاحت، في ١٤ كانون الثاني/ يناير ٢٠١١ نظام حكم زين العابدين بن علي، وأطلقت إشارة الانطلاق لـ «الربيع العربي».

---

(٣٤) أزوالدو دي ريفيرو، **خرافة التنمية: الاقتصادات غير القابلة للحياة في القرن الحادي والعشرين**، ترجمة عمر الأيوبي (أبوظبي: هيئة أبوظبي للثقافة والتراث، مشروع كلمة، ٢٠١١)، ص ١٠٧.

هذه، بالفعل، أخبار عن حوادث متفرقة، إلّا أنها تؤكّد حقيقة مهمة، وهي أن الدعامة التي كانت تحمي النظام القائم من الانهيار، بحسب تحليل ماركيوز[٣٥]، أي قدرته على إشباع حاجات الأفراد وتأمين التمتع الفوري بالسلع الوفيرة، هذه الدعامة بدأت تنهار عربيًا، كما بدأ يتعمّم، بين قطاع عريض من الناس، إحساس عام باليأس والإنهاك وقلة الحيلة وعدم الرضا وفقدان الأمل في المستقبل. إلّا أن هذا يبقى، في الوقت نفسه، إحساسًا قابلًا للانفجار في أي لحظة. وإذا كان النظام قادرًا على تحصين كيانه بحكم قدرته على إيهام الناس بالرضا وصناعة القبول عن حياتهم ومستوى معيشتهم، فإن الإحساس العام باليأس وفقدان الحيلة ونقص الإشباع أو انعدامه سيولّد، في المقابل، حالة من السخط والرفض والاحتجاج. والسؤال الذي سيبقى مطروحًا هو متى ينفجر هذا السخط ليعلن نفسه في صورة انتفاضات الخبز أو ثورات جياع؟

لنحاول، أولًا، رسم حالة الإحساس باليأس وفقدان الحيلة وخيبة الأمل في القدرة على تأمين تفصيلات الحياة الصغيرة أو مؤشرات جودة الحياة في المستقبل. والحاصل أن هذا إحساس عام، ويمكن رصده على أكثر من مستوى. فإذا أخذنا مستوى الصحة، على سبيل المثال، فتكفي مقارنة سريعة بين توقعات الناس (وليس لواقعهم الفعلي الذي أخذ يضيق وبقساوة) في ما يتعلق بمستقبلهم الصحي، وبين ما كانت عليه الحال قبل قرن. من المؤكّد أن التقدم الطبي، آنذاك، كان محدودًا، والخدمات الصحية كانت متواضعة، والأمراض الوبائية والمعدية (الجدري والتيفوئيد والكوليرا والحصبة والطاعون والملاريا ...) كانت تحصد أرواح الناس حصدًا، وتهدّ بنية أجسادهم وتحفر عليها أوشامها الثقيلة التي لا يمحو أثرها إلّا الموت، كل هذا صحيح، إلّا أن الصحيح، كذلك، هو أن توقعات الناس تجاه مستقبلهم ومستقبل أبنائهم كانت إيجابية وعالية قبل حتى نصف قرن من الآن؛ فقد كان المستقبل يمثّل، بالنسبة إلى هؤلاء، مستودع آمالهم وأحلامهم، وحامل البشارات والمفاجآت. ومن المؤكّد أن هذه الثقة في المستقبل لم تأت من فراغ، بل كان ثمة ما يبررها على أرض الواقع، فالناس كانوا يشاهدون الخدمات الصحية المتواضعة، آنذاك، تتوسّع وتكبر ببطء. كما كان العلم يحمل إليهم، بين الفينة والأخرى، أنباء سارة عن أدوية أو لقاحات كان يجري اكتشافها وتطويرها لعلاج كثير من الأمراض المستعصية، وذلك في تأكيد حيّ ومتجدد للفكرة التي تقول إن العلم الحديث، والطب على نحو أخص، يتقدم إلى الأمام باستمرار وعلى نحو تراكمي بما يحقق السعادة والرخاء للبشرية جمعاء. وهي فكرة تعود جذورها إلى عصر التنوير الأوروبي، وقد عبّر عنها جمال الدين الأفغاني حين كتب متفائلًا بالعلم والصناعة: «فكل مستحيل اليوم في الطب والصناعة سوف يكون غدًا ممكنًا»[٣٦]. وهي الفكرة ذاتها التي صاغها فرح أنطون عبر تشبيه العلم بالطفل الذي سيكبر ويسود الدنيا كلها، وذلك حين يقول: «العلم لا يزال في الأرض طفلًا صغيرًا يا بُني، ولكن سيأتي يوم يسود فيه هذا الصغير الدنيا كلها (...) [كما] إننا ننتظر من العلم أن يقلب الإنسانية التعيسة إنسانية سعيدة»[٣٧].

---

(٣٥) يُرجع الدبلوماسي البيروفي أزوالدو دي ريفيرو ظهور الحركات العنيفة والأصولية حول العالم إلى الإحباط الناجم عن عدم قدرتها على الوصول إلى المستويات الاستهلاكية التي يقال إنها في متناول الجميع حول العالم. انظر: المصدر نفسه، ص ٣٩.

(٣٦) نقلنا العبارة عن: حسن حنفي، «الأعمال الفكرية للعقلانية في الفكر العربي المعاصر،» في: حسن حنفي [وآخرون]، **حصيلة العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٥)، ص ٢٨.

(٣٧) فرح أنطون، **أوروشليم الجديدة أو فتح العرب بيت المقدس** (الإسكندرية، مصر: [د. ن.]، ١٩٠٤)، ص ٤٧.

وقد كانت إنجازات الطب الحديث، طوال القرن العشرين، كافية لتعميم التفاؤل السعيد بالعلم الوليد الذي يكبر، ويتقدّم إلى الأمام، ويقضي على الأمراض بشكل مطرد ومتصاعد. وتذكر إحصاءات البحرين لسنة ١٩٣٧، على سبيل المثال، أن ٢٠ في المئة من الأهالي كانوا مصابين بالملاريا، إلّا أن هذه النسبة انخفضت حتى أصبحت أقل من ١ في المئة في سنة ١٩٥٦، وذلك بفضل تقدم الخدمات الطبية والرعاية الصحية. وما ينطبق على الملاريا في البحرين ينسحب على الكثير من الأمراض الأخرى في بلدان عربية أخرى.

هذا ما كانت عليه توقعات الناس تجاه مستقبلهم الصحي، إلّا أن هذه التوقعات انقلبت رأسًا على عقب، وصارت غارقة في سلبية كئيبة ومخيفة. وعلى الرغم من التقدم المذهل في مجال الطب والخدمات الصحية، وهو التقدم الذي ظهرت آثاره على رفع متوسط أعمارنا المتوقعة لعقدين من الزمان؛ إذ قفز العمر المتوقع للبشر من نحو ٤٨ سنة في أوائل خمسينيات القرن العشرين إلى نحو ٦٨ سنة في العقد الأول من القرن الحادي والعشرين، وطرأ انخفاض حاد في معدل وفيات الرضع من نحو ١٣٣ حالة وفاة بين كل ١٠٠٠ مولود في خمسينيات القرن الماضي إلى نحو ٤٦ حالة وفاة في الفترة بين سنتي ٢٠٠٥ و٢٠١٠، وأدت حملات التحصين إلى خفض معدلات انتشار أمراض الأطفال حول العالم[٣٨]. على الرغم من هذا كله، فإنه ليس سوى جانب واحد من الصورة، فيما بقية الصورة تكشف عن جوانب أكثر قتامة وتتمثّل في الانتشار المخيف لكثير من الأمراض المزمنة والخطِرة والقاتلة، وهو ما حمل الكثيرين على الاعتقاد (وهو اعتقاد مشوب بأمل خافت) بأن مرضًا ما (وغالبًا ما يكون خطِرًا وقاتلًا) بات ينتظرهم على الأبواب وفي المستقبل القريب. وعلى هذا، صار كل ألم غريب أو تورم مفاجئ أو نتوء طارئ في جهة ما من جسمنا، كافيًا لإثارة الرعب بأن «سرطانًا خبيثًا» من نوع ما بات يتربّص بنا، فيسارع بعضنا، في هلع، إلى إجراء الفحوصات الطبية، فيما يقف الآخرون واجمين ومستسلمين في انتظار أن تحلّ بهم الكارثة بصَمتٍ فتحقق النبوءة نفسها، أو أن تحصل لهم معجزة بحيث تختفي الأعراض لوحدها حتى يشعر الواحد من هؤلاء بالامتنان وكأن عمرًا جديدًا قد كُتِب له.

أمّا الجهات الصحية الدولية والمحلية، فلا تكف من جهتها عن تذكيرنا، وبشكل متكرر بما يكفي لإثارة الهلع الجماعي، بأن المستقبل الصحي الذي ينتظرنا، وقريبًا جدًا، مستقبل لا يبعث على الاطمئنان. فقد كشفت دراسة حديثة أن أعداد المصابين بمرض السرطان ستتضاعف في أنحاء العالم كافة على مدى العشرين عامًا المقبلة بسبب أسلوب الحياة غير الصحي الذي يتّبعه الناس، وأن «عدد الحالات الجديدة المصابة بالسرطان في أنحاء العالم كافة والتي بلغت ١٢,٧ مليون حالة خلال العام ٢٠٠٨، سترتفع إلى ٢٢,٢ مليون حالة بحلول العام ٢٠٣٠، أي بنسبة تزيد عن ٧٥٪»[٣٩].

وفي السياق ذاته، يشير تقرير منظمة الصحة العالمية بشأن إحصاءات الصحة في العالم لسنة ٢٠١٢، وهو يتضمن بيانات من ١٩٤ دولة، إلى أن عدد المصابين بارتفاع ضغط الدم والسكري في ازدياد في الدول

---

(٣٨) انظر: صندوق الأمم المتحدة للسكان، **حالة سكان العالم ٢٠١١: البشر والإمكانات في عالم تعداده ٧ بلايين نسمة** (نيويورك: الصندوق، ٢٠١١)، ص ٣-٤.

(٣٩) **العرب اليوم**، ٣/ ٦/ ٢٠١٢.

المتقدمة والنامية على حدّ سواء، وأن شخصًا من بين كل ثلاثة أشخاص في العالم مصاب بارتفاع ضغط الدم، وواحدًا من كل عشرة مصاب بالسكري[٤٠]. ويخلص تقرير بعنوان «مرض السكري في الإمارات: مشكلة أم فرصة للوقاية؟»، أعدّته شركة United Health Group، وهي شركة دولية تعمل في مجال الصحة والرفاه، إلى أن نسبة انتشار مرض السكري وأعراض ما قبل السكري على المستوى العالمي ارتفعت «بشكل كبير على مدار العقدين الماضيين، وذلك بالتوازي مع ازدياد نسبة السمنة على المستوى العالمي، حيث إن هناك أكثر من ٢٨٥ مليون شخص يعانون من مرض السكري في جميع أنحاء العالم. وإن لم يتم تدارك هذا الأمر فإنه من المتوقع أن يرتفع هذا العدد إلى ٤٣٨ مليون شخص في غضون ٢٠ عامًا»، الأمر الذي يعني أن عدد المرضى سيرتفع بأكثر من ٥٤ في المئة خلال العشرين عامًا المقبلة. أمّا على صعيد دولة الإمارات العربية المتحدة، فيخلص التقرير إلى أن ثلث سكان الإمارات، أو نحو «٣٢ في المئة من السكان البالغين في البلاد – بمن فيهم مواطنو الإمارات العربية المتحدة والمغتربون – قد يصابون بمرض السكري أو بأعراض ما قبل السكري بحلول العام ٢٠٢٠، وهو ما سيكلف البلاد مبالغ تصل إلى ٨,٥٢ مليار دولار أميركي على مدار العقد القادم إذا ما استمر الحال على ما هو عليه»[٤١]. كما أظهرت إحصاءات صحية كويتية أن ٨٨ في المئة من الكويتيين يعانون السمنة، وأن ١٠ في المئة من دخل هؤلاء الشهري يُنفَق على علاج هذه المشكلة[٤٢]. وذهب أحد المسؤولين الصحيين في مجلس وزراء الصحة لدول مجلس التعاون إلى التحذير من أن «الوضع في دول الخليج من حيث انتشار مرض السكري أشدّ حدة، مشيرًا إلى أن خمس دول خليجية هي الإمارات، والسعودية، والبحرين، والكويت، وسلطنة عمان ضمن قائمة أعلى عشر دول ذات معدلات إصابة مرتفعة بداء السكري»[٤٣]، وذلك وفقًا لبيانات سنة ٢٠١١ الصادرة عن الاتحاد العالمي للسكري.

هذه تقارير وأخبار وتصريحات كافية لإثارة الهلع الجماعي، إلّا أنها كافية، كذلك، لحمل الناس على الكفر بهذا المستقبل الذي ينتظرهم، وعلى العمل من أجل تأخير مجيئه إلى أقصى حد ممكن. وهذا يعني أن الحاضر، على الرغم من قساوته، يبقى أفضل من المستقبل، وأن تكرار الحاضر وإدامته صارا غاية المنى، أمّا الماضي فيجري تصوّره، في مخيلة الكثيرين، كما لو كان عصرًا ذهبيًا. وهذا، بالفعل، قلب جذري لما كانت عليه الحال في الأجيال السابقة وموجات الأمل الكبرى الثلاث (التنوير والثورة والتحول الديمقراطي). فالأجيال السابقة كانت تنتظر مقدم هذا المستقبل الموعود بفارغ الصبر، بل كانت مستعدة للقفز إليه بقفزة تاريخية اسمها الثورة. كان هذا المستقبل يمثّل، بالنسبة إلى هذه الأجيال، قِبلة آمالهم و«موعد مهرجانهم» المنتظر وحامل البشارة لهم، ثم إذا به يتحوّل إلى مستودع لكوابيسهم ونقطة البداية لكوارثهم المرتقبة.

ويرتسم هذا المستقبل الكئيب الذي تتوعدنا به هذه التقارير والأخبار الصحية في مجال آخر لا يقل خطورة عن المستقبل الصحي للبشر، وهو المستقبل الوظيفي والمهني الذي يتصل، بشكل مباشر ووثيق، بالحالة المعيشية للبشر وبقدرتهم على تأمين حياة جيدة (بمؤشرات جودة الحياة) أو حتى حياة قابلة للاحتمال.

(٤٠) انظر الموقع الخاص بأنباء الأمم المتحدة على الموقع الإلكتروني:
<http://www.un.org/arabic/news/fullstorynews.asp?NewsD=16629&utm_source=twitterfeed&utm_medium=twitter>.

(٤١) **الوسط** (البحرين)، ٨/ ١/ ٢٠١١.

(٤٢) **الأنباء** (الكويت)، ٢١/ ٨/ ٢٠١٢.

(٤٣) **الاتحاد** (الإمارات)، ١٦/ ١١/ ٢٠١٢.

وفي هذا السياق تحديدًا، يلاحظ راسل جاكوبي، أن أعراض - وربما كانت نتائج وتداعيات - موت «الروح اليوتوبية» وانطفاء التوهّج الذي كان يلازم الأفكار اليوتوبية الكبرى في أواخر القرن العشرين، تتمثّل في صعود «الواقعية والعملية»، إذ جرى تحوّل الطلاب والشباب، بشكل شامل، نحو «الشؤون العملية» ونحو الاهتمام الكلي بمستقبلهم الوظيفي. وبحسب جاكوبي، فإن «ما أدى إلى هذه الوثبة في توجه الطلاب نحو المستقبل الوظيفي والعلمي ليس انهيار الاقتصاد، الذي لم يحدث، ولكن انهيار الاعتقاد بأن المستقبل يمكن أن يكون مختلفًا. إن الاقتناع بأن المستقبل سوف يكون تكرارًا للحاضر هو ما يخنق أنفاس التطلعات اليوتوبية»(٤٤). غير أن ما لم يتنبأ به جاكوبي الذي صدر كتابه سنة ١٩٩٩ هو أن أزمة مالية عالمية عاتية سوف تضرب اقتصادات العالم في خريف ٢٠٠٨، وأن نتائج هذه الأزمة سوف تصبّ، في النهاية، في تهديد المستقبل الوظيفي للكثيرين في مشارق الأرض ومغاربها، بحيث باتت الولايات المتحدة «تعاني من أسوأ ركود اقتصادي يمرّ بها منذ الكساد الكبير في ثلاثينيات القرن الماضي»، وخسر اقتصادها، بحسب وزارة العمل الأميركية، ٢٦٣ ألف وظيفة في أيلول/ سبتمبر ٢٠٠٩، وارتفعت نسبة البطالة إلى ٩,٨ في المئة في آب/ أغسطس من السنة ذاتها. وبحسب «مكتب الإحصاء التابع للاتحاد الأوروبي»، فإن «سوق العمل فقد ٢٧٣ ألف وظيفة في الدول الست عشرة المكونة لمنطقة اليورو، وهو أعلى رقم سجل منذ العام ١٩٩٩». وبحسب المكتب الإحصائي ذاته، فإن معدل البطالة في منطقة اليورو بلغ ١١,٣ في المئة من اليد العاملة الفعلية في تموز/ يوليو ٢٠١٢، أي ١٨ مليون شخص(٤٥). أمّا عالميًا، فقد أفادت منظمة العمل الدولية بأن أعداد الأشخاص العاطلين من العمل في أنحاء العالم ارتفعت إلى معدلات تاريخية لتبلغ ٢١٢ مليون شخص. وقدّرت المنظمة، في التقرير السنوي بشأن العمالة في العالم، أن ٣٤ مليون شخص انضموا إلى صفوف العاطلين من العمل في سنتي ٢٠٠٨ و٢٠٠٩، وهو ما دفع بأعداد العاطلين إلى أرقام غير مسبوقة(٤٦). ثم تعود وثيقة أخرى صادرة عن منظمة العمل الدولية في مطلع أيلول/ سبتمبر ٢٠١٢ إلى التأكيد بأن «معدلات البطالة بين الشباب ستزداد سوءًا على الصعيد العالمي بسبب تسرب أزمة اليورو من الاقتصادات المتقدمة إلى الاقتصادات الناشئة»، وأن المنظمة «تتوقع أن يرتفع معدل البطالة العالمية بين الشباب بـ ١٢,٧٪ في عام ٢٠١٣، أي حوالي أربعمائة ألف من الباحثين عن عمل من الشباب في جميع أنحاء العالم منذ العام الماضي». وأمّا أكثر المناطق تضررًا، فستكون «شمال أفريقيا والشرق الأوسط حيث يبلغ معدل البطالة بين الشباب حوالي ٢٥٪، ولكن حتى المناطق الأخرى التي تعتبر أقل تأثرًا بالأزمة، مثل شرق آسيا وجنوب شرق آسيا والمحيط الهادئ، ستشهد تأثيرًا متزايدًا من الأزمة العالمية»(٤٧). ويكشف أحدث تقرير لمنظمة العمل العربية بشأن التشغيل والبطالة في الدول العربية أن عدد العاطلين من العمل زاد على ١٧ مليونًا، بارتفاع فاقت نسبته ١٦ في المئة مقارنة بتقديرات سنة ٢٠١٠، مشيرًا إلى أن البطالة

(٤٤) راسل جاكوبي، **نهاية اليوتوبيا: السياسة والثقافة في زمن اللامبالاة**، ترجمة فاروق عبدالقادر، عالم المعرفة؛ ٢٦٩ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠٠١)، ص ١٨٧.

(٤٥) انظر: **الأيام** (البحرين)، ١/ ٩/ ٢٠١٢.

(٤٦) انظر في هذا الشأن: مركز أنباء الأمم المتحدة على الموقع الإلكتروني:
<http://www.un.org/arabic/news/fullstorynews.asp?newsID=12413>.

(٤٧) - مركز أنباء الأمم المتحدة، على الموقع الإلكتروني:
<http://www.unmultimedia.org/arabic/radio/archives/83289/?utm_medium=twitter&utm_source=twitterfeed>.

هيكلية لا دورية ولا موسمية(٤٨). ويشير إزوالدو دي ريفيرو، الدبلوماسي البيروفي، إلى أن «٣٠٪ من القوة العاملة العالمية تعاني من البطالة أو البطالة الجزئية»(٤٩)، كما أن نسبة الفقراء، ممن يعيشون على أقل من ١,٢٥ دولار في اليوم، في ازدياد مطرد في كل أنحاء العالم، فهناك حوالى ١,٥ مليار فقير حول العالم حتى الآن.

وليست حال الغذاء والماء، المصدرين الأساسيين اللازمين للبقاء - مجرد البقاء – على قيد الحياة، بأفضل من حال الصحة وفرص العمل، إذ تشير التقارير الدولية إلى أن الموارد الغذائية والمائية أصبحت شحيحة وتتضاءل بما لا يكفي لسد حاجات عالم يتزايد سكانه ويتمددون حضريًا بشكل غير مسبوق في التاريخ البشري بأكمله. وتذكر إحصاءات الأمم المتحدة أن سكان المدن كانوا ٣ في المئة قبل قرنين، ثم قفز العدد في سنة ٢٠١٠ ليصبح ٣,٥ مليار شخص، أي بنسبة ٥٠,٥ في المئة. وترجّح مؤشرات «معهد وُرْلد وُتش»(٥٠) الحيوية أن يقفز هذا العدد إلى ٦,٣ مليار في سنة ٢٠٥٠، موزّعين بين ٨٥,٩ في المئة في البلدان الصناعية، و٦٤,١ في المئة في البلدان النامية. وستنعكس هذه الزيادة الحضرية المهولة سلبًا على حاجات الناس من الغذاء والماء. وبحسب أحدث تقرير صادر عن منظمات دولية معنية بالغذاء عن حالة انعدام الأمن الغذائي في العالم، فإن حوالى ٨٧٠ مليون إنسان ما زالوا يعانون الجوع ونقص التغذية المزمن خلال الفترة ٢٠١٠– ٢٠١٢، «ويمثّل هذا الرقم ١٢,٣ في المئة من سكان العالم، أو واحدًا من بين كل ثمانية أشخاص. والغالبية العظمى من هؤلاء، أي ٨٥٢ مليونًا، يعيشون في البلدان النامية، حيث يقدّر الآن نقص التغذية بنسبة ١٤,٩٪ من مجموع السكان»(٥١). كما أن هناك ١٠٠ مليون طفل ممن هم دون سن الخامسة عشرة يعانون مشكلة نقص الوزن، وأن سوء التغذية في مرحلة الطفولة هو سبب الوفاة لأكثر من ٢,٥ مليون طفل كل عام. والمؤشرات تقول إنه «بحلول العام ٢٠١٥ يجب أن يرتفع الإنتاج الزراعي بنسبة ٧٥٪ لإشباع ما يقرب من ٨ مليارات جائع في الأرض»(٥٢). وفيما يتعلّق بالماء، فإن توقعات اليونسكو تشير إلى أن «نحو نصف سكان العالم سيعانون نقصًا في مياه الشرب بحلول العام ٢٠٣٠»، وذلك في ظل ارتفاع معدلات النمو السكاني الحضري وزيادة الاستهلاك والتغير المناخي. وبحسب تقرير للأمم المتحدة تحت عنوان «إدارة المياه في ظروف صعبة ومحفوفة المخاطر»(٥٣)، فإن الطلب على المياه في العالم ازداد بشكل غير مسبوق، وبحلول سنة ٢٠٧٠ سيصبح النقص المائي ملموسًا حتى في وسط وجنوب أوروبا بحيث سيؤثر في ٤٤ مليون نسمة من سكانها. وأكّد «المنتدى الاقتصادي الدولي»

---

(٤٨) صدر التقرير يوم الاثنين ٢٤ سبتمبر ٢٠١٢. وانظر المزيد عن التقرير على الموقع الإلكتروني:
<http://www.aljazeera.net/ebusiness/pages/d7d84612-4da9-4a8b-a5bf-afd63ce11141?GoogleStatID=9>.

(٤٩) ريفيرو، ص ١٠٧.

(50) ‹Urbanizing the Developing World,› (Worldwatch Institute, 11 December 2012), on the Web: <http://vitalsigns.worldwatch.org/vs-trend/urbanizing-developing-world>.

(51) Food and Agriculture Organization of The United Nations (FAO), *The State of Food Insecurity in the World, 2012: Economic Growth Is Necessary but not Sufficient* ([s. l.]: FAO, 2013), p. 8.

(٥٢) ريفيرو، ص ٢١٣.

(٥٣) – انظر خلاصة التقرير على موقع اليونسكو الإلكتروني:
<http://www.unesco.org/new/ar/media-services/single-view/news/-da1675e152>.

أن «تدهور الوضع في مجال الموارد المائية في السنوات الـ١٥ إلى ٢٠ المقبلة قد يؤدي إلى أزمة غذاء عالمية طاحنة»(٥٤).

وقد بلغ التهديد أقصاه لا حيال مستقبل البشر الصحي أو الوظيفي أو الغذائي فحسب، بل حيال مستقبل كوكب الأرض برمّته أيضًا، وهو الذي بات يواجه مخاطر كبرى تهدّد بقاءه وبقاء الوجود البشري أصلًا، أكانت هذه المخاطر ناتجة من تغيرات مناخية أم من إنتاج واستهلاك جماعيين مفرطين ولا حدّ لهما. وقد أصبحت هذه التهديدات الجدّية مؤهلة لتكوين سردية كبرى جديدة اسمها سردية إنقاذ العالم أو «إنقاذ كوكبنا»، وهي سردية أصبحت الشغل الشاغل للدول والمنظمات الدولية وغيرها بعد أن كانت السرديات الكبرى العتيقة (التنوير والثورة والتحول الديمقراطي) شاغلة النخب الفكرية، ومالئة دنيا عامة الناس، وساكنة وعيهم ومخيلتهم، ومحركة حماستهم وتضحياتهم.

لقد بدأ القلق العالمي بشأن «تغيّر المناخ» في نهاية الستينيات، كما انعقد مؤتمر المناخ العالمي في سنة ١٩٧٩، ثم مؤتمر المناخ العالمي الثاني في سنة ١٩٩٠. وبدأت الأمور تأخذ مسارًا أكثر وعيًا بأن الخطر بات يهدد الأرض على نحو جدّي مع مناقشات «قمة الأرض» في ريو دي جانيرو (البرازيل) في سنة ١٩٩٢، وفي مؤتمر كوبنهاغن (الدنمارك) في سنة ٢٠٠٩، وفي مؤتمر كانكون (المكسيك) في سنة ٢٠١١. وستُعقد مؤتمرات وملتقيات دولية أخرى لمناقشة هذه االمخاطر، إلّا أن من الصعب، في ظل غياب الإرادة الدولية، توقع حدوث تغيير لا يعيد الأرض إلى ما كانت عليه، بل تغيير يضع حدًّا لهذا التدهور المطرد.

وبحسب تقرير أعدته منظمة «دارا» (Dara) بمشاركة أكثر من خمسين متخصصًا بالمناخ والاقتصاد ورسم السياسات، وبتكليف من منتدى Vulnerable Forum Climate الذي يضم في عضويته ٢٠ دولة نامية مهدَّدة بسبب تغيّر المناخ، فإن التكلفة الاقتصادية والإنسانية التي ستدفع بسبب التغيرات المناخية ستكون باهظة، وأن ثمة «أكثر من مئة مليون شخص سيموتون خلال عشرين سنة بدءًا من العام ٢٠١٠ وانتهاء بالعام ٢٠٣٠»(٥٥). كما أن ضعف هذا العدد سيصابون بالأمراض، وسينخفض النمو الاقتصادي العالمي إلى أكثر من ٣ في المئة بحلول سنة ٢٠٣٠، وذلك إذا فشل العالم في حلّ مشكلة تغير المناخ. وقدّر التقرير الذي رصد تأثير تغيّر المناخ في ١٨٤ دولة خلال الفترة ٢٠١٠ - ٢٠٣٠، أن خمسة ملايين إنسان سيموتون سنويًا بسبب تلوث الهواء والجوع والأمراض نتيجة تغيّر المناخ وتزايد الاعتماد على الاقتصاد الكربوني (القائم على إحراق الكربون)، وأن هذا العدد قد يرتفع إلى ستة ملايين سنويًا بحلول سنة ٢٠٣٠، حيث سيموت حوالى ٥,٥ مليون إنسان بسبب الاقتصاد الكربوني، وحوالى ٦٠٠ ألف إنسان بسبب تغيّر المناخ. كما أن أكثر من ٩٠ في المئة من هذه الخسائر في الأرواح ستكون في الدول النامية. وقد كشف تقرير آخر أعده لمصلحة البنك الدولي «معهد بوتسدام» المتخصص بدراسة آثار المناخ والتحليلات المناخية، ونشر في تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠١٢ تحت عنوان «خفّضوا الحرارة: لماذا يجب تفادي ارتفاع درجة حرارة الأرض بمقدار ٤ درجات مئوية؟»، أن العالم يمضي نحو ارتفاع درجة الحرارة بمقدار ٤ درجات مئوية في نهاية هذا القرن، وأن الوعود الحالية المتعلقة بالحدّ من انبعاثات غازات الدفيئة لن تحدّ كثيرًا من هذا الارتفاع، الأمر الذي ينذر بتغيرات كارثية ومدمّرة «على البلدان النامية، وخاصة الفقيرة منها. إن عالمًا ترتفع فيه الحرارة

(٥٤) يوليا بوغدانوافا، «نصف سكان العالم سيعانون نقصًا في المياه عام ٢٠٣٠،» الحياة، ٥/ ١٠/ ٢٠١٢.

(55) *Climate Vulnerability Monitor: A Guide to the Cold Calculus of A Hot Planet* (Madrid: DARA and the Climate Vulnerable Forum, 2012), p. 24.

٤ درجات مئوية سيكون عالمًا من موجات الحرّ غير المسبوقة، والجفاف الشديد، والفيضانات الكبرى في العديد من المناطق، مع تأثيرات خطِرة على النظم الإيكولوجية والخدمات المرتبطة بها»(٥٦). وسوف تشمل هذه التغيرات الكارثية: الارتفاع الشديد في درجات الحرارة بمعدلات غير مسبوقة، وتقلّص مخزون الغذاء العالمي، وتراجع إنتاجه بحيث يؤدي إلى ارتفاع معدلات الجوع وسوء التغذية وتحوُّل الكثير من المناطق الجافة إلى مناطق أكثر جفافًا. أضف إلى هذه الكوارث كوراث أخرى هي ارتفاع مستوى مياه البحار من نصف متر إلى متر واحد بحلول سنة ٢١٠٠، مع إمكانية حدوث ارتفاعات أكثر من ذلك، وتفاقم ندرة المياه في كثير من المناطق، وزيادة حدة الأعاصير المدارية، وفقدان التنوع البيولوجي.

ولن تكون الدول العربية بمنأى عن هذا المصير الكابوسي الذي ينتظر الكوكب بأسره؛ فالمنطقة العربية تُعتبر، بحسب «تقرير حال الأمة العربية لسنة ٢٠١٠/ ٢٠١١»، من «المناطق المهدَّدة بقوة بانعكاسات الاحتباس الحراري، رغم أن بلدانها لا تساهم إلّا بنسبة لا تزيد عن ٥٪ من انبعاث غازات الدفيئة المتصلة بالاحتباس الحراري». ويرجع السبب في هذا التهديد إلى «وجود ٩٠٪ من البلدان العربية في مناطق جافة وشبه جافة تتصف بفقر في الموارد المائية، وقلة ما يسقط عليها من أمطار، إضافة إلى اعتمادها بشكل كبير على الأنشطة الزراعية، ووجود عشرات ملايين السكان على سواحل المدن المهدَّدة بالغرق في حال ارتفاع منسوب البحار والمحيطات». وينقل هذا التقرير عن تقرير برنامج الأمم المتحدة الإنمائي أن «فترات الجفاف ستزداد تواترًا في العالم العربي، مصحوبة بانخفاض في معدل تساقط الأمطار بقرابة ٣٠٪، وارتفاع في درجة الحرارة بمعدل ٤ درجات مئوية»، الأمر الذي سيجعل هذه المنطقة «أكثر قحطًا، ويهددها بجفاف الأنهار والأودية»(٥٧). أمّا المناطق الساحلية، فيتوقع التقرير أن يؤدي ارتفاع سطح البحر إلى غمرها ونزوح سكانها إلى مناطق أخرى.

وممّا يزيد في قتامة هذه اليوتوبيا المقلوبة أو الديستوبيا التي تنتظر العالم العربي أن البلدان العربية تتميز بمعدلات خصوبة عالية، الأمر الذي سينعكس في زيادة مهولة في عدد السكان. وتشير الإحصاءات إلى أن عدد سكان العالم العربي ازداد ثلاثة أضعاف خلال الأربعين سنة الأخيرة، فارتفع العدد من ١٢٨ مليونًا في سنة ١٩٧٠ إلى أكثر من ٣٤٠ مليونًا في سنة ٢٠١٠. ويتوقع أن يتضاعف هذا العدد ليقفز إلى ٦٠٠ مليون إنسان بحلول سنة ٢٠٥٠، و«هي زيادة سكانية تفوق سكان القارة الأوروبية بأكملها»(٥٨).

- ٣ -

ما هذا المستقبل الذي ينتظرنا؟! أتراني بالغت في رسم صورته الكارثية والكابوسية؟ للأسف لا، لأن الصورة قد تكون كابوسية أكثر ممّا هي عليه في المؤشرات السابقة. وقد دفعت هذه الحقيقة المؤلمة كاتبًا من طراز أمين معلوف إلى المجاهرة بقلقه ومخاوفه على العالم بعد أن بات «يعاني اختلالًا كبيرًا، وفي عدة ميادين معًا - اختلالًا فكريًا، اختلالًا ماليًا، اختلالًا مناخيًا، اختلالًا جيوسياسيًا، اختلالًا أخلاقيًا»(٥٩).

(56) ‹The Turn Down the Heat: Why a 4°C Warmer World Must be Avoided,› (A Report for the World Bank by the Potsdam Institute for Climate Impact Research and Climate Analytics, International Bank for Reconstruction and Development, Washington, DC, November 2012), p. xiii.

(٥٧) أحمد يوسف أحمد ونيفين مسعد، محرران، **حال الأمة العربية، ٢٠١٠-٢٠١١: رياح التغيير** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١١)، ص ٢٨١.

(٥٨) المصدر نفسه، ص ٢٨٢.

(٥٩) أمين معلوف، **اختلال العالم: حضاراتنا المتهافتة**، ترجمة ميشال كرم (بيروت: دار الفارابي، ٢٠٠٩)، ص ١١.

وهذه جملة اختلالات باتت تهدّد الإنسانية برمّتها على نحو غير مسبوق في التاريخ البشري كله، بل إن ثمة «علامات كثيرة تحمل على الظن بأن اختلال العالم وصل إلى طور متقدّم، وبأن الحؤول دون التقهقر سيكون أمرًا عسيرًا»(٦٠). وما زال إدغار موران يحتفظ بتفاؤله المستلهَم من «روح التنوير» التي راهنت دومًا على أن ما هو غير محتمل قد يحدث لينقذ البشرية من اندفاعها المجنون باتجاه الهاوية، تمامًا «كما حدث كثيرًا خلال التاريخ فيمكن لغير المحتمل أن يقع». إلّا أن موران، مثله مثل أمين معلوف، لا يكتم مخاوفه من المصير الذي بات يتهدد الإنسانية جمعاء، وأنه إذا بقي هناك أمل في «الخلاص»، فإنه ليس أكثر من بصيص أمل، من فسحة أمل ضيّقة جدًا، ولا سيما أن «مسلسلات التراجع والتخريب اليوم أكبر وأعظم وبات المحتمل كارثيًا»(٦١) في المستقبل على المدى المنظور.

ليس مصدر الخطر في هذا أن المستقبل المحتمل أصبح مجهولًا بالنسبة إلينا كما كانت حاله طوال التاريخ البشري، بل على النقيض من هذا، بل إنه يكمن في كون المستقبل أصبح معلومًا، وربما معلومًا أكثر ممّا ينبغي، الأمر الذي دفع بنا إلى الاعتقاد بأننا صرنا على أعتاب تحوّل جذري في علاقتنا بالزمن، وتحديدًا في علاقتنا بحاضرنا الماثل بكل ثقله وبؤسه، وبمستقبلنا الذي كنا ننتظره بتوقٍ رومانسي كبير. لقد كانت الأجيال السابقة تعيش (وتفهم وتتعامل كذلك) مع حاضرها على أنه لحظة انتقالية، ومحطة عبور باتجاه مستقبل تتوقع أنه سيكون أفضل. ربما كان هذا الحاضر طويلًا وشاقًا، إلّا أنه لا يمكن أن يكون رازحًا ومتوقفًا ومتجمّدًا إلى الأبد؛ لأن الأبد هو آخر نقطة على مسار مستقبل لا يكفّ عن مفاجأتنا دائمًا. بل يمكن القول إن الفعل البشري الخلّاق في التاريخ الحديث على الأقل، كان كله مسكونًا بهمّ إنجاز الحاضر بوصفه عبورًا وانتقالًا - وانتقالًا متلهفًا ومشبوبًا - إلى مستقبل أفضل مقبل لا محالة، ويتجدّد باستمرار، وتُعلّق عليه كل الآمال الكبيرة. فهل فقد المستقبل سحره حقًا؟ وهل تحوّل إلى كابوس؟ ثم ما معنى أن يفقد المستقبل سحره أصلًا؟

ربما يكون ماكس فيبر أول من صاغ مفهوم «فقدان أو إزالة السحر»، وذلك حين تحدث عن الحداثة بوصفها عملية عقلنة متصاعدة في المجتمعات الغربية الحديثة، وأن هذه العقلنة المتصاعدة تعني «تنامي أهمية العلم العقلاني (العقلانية الأداتية) في الحياة اليومية»، واتساع الميادين التي باتت تخضع للقرارات العقلانية بدءًا بالتنظيم الاقتصادي والإداري وانتهاء برؤية العالم. وبالتوازي مع هذا، كان ثمة «تآكل للسلطة الدينية (...) وذلك بالتوازي مع أفول السلطات الكاريزمية»(٦٢). ومن أجل فهم سيرورة هذه العقلنة المتصاعدة في المجتمع، استعار فيبر تعبير فردريك شيلر في ما يتعلق بـ «نزع السحر عن العالم». و«نزع السحر عن العالم» عملية تتجسد، بحسب فيبر، «في الليبرالية وفلسفة التنوير اللتين شكّلتا تاريخ الإنسان بوصفه تقدّمًا خطيًا باتجاه الكمال الأخلاقي (التسامي)، أو باتجاه العقلنة التكنولوجية»(٦٣). إلّا أن هذه العملية تسبّبت في ظهور مشكلة جديدة في المجتمعات الحديثة، وهي «مشكلة المعنى» في حياة البشر (لماذا الشرّ، والألم، والموت...؟). لقد كانت الأديان والمنظومات الأسطورية والسحرية والتقليدية قادرة على تقديم إجابات مريحة وكافية عن هذه المشكلة، حيث كانت هذه الأنظمة، كما يقول كليفورد غيرتس

(٦٠) المصدر نفسه، ص ١٤.

(٦١) إدغار موران، **هل نسير إلى الهاوية**، ترجمة عبد الرحيم حزل (الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، ٢٠١٢)، ص ٣٢.

(62) Max Weber, *From Max Weber: Essays in Sociology*, Translated, Edited and with an Introduction by H. H. Gerth and C. Wright Mills, Routledge Sociology Classics (London: Routledge, 1991), p. xxiv.

(٦٣) المصدر نفسه، ص ٥١.

في شرحه لفكرة فيبر، «تعالج تلك الهموم حين تحين الفرصة لذلك ومع نشوء المناسبة في كل حالة من الحالات - كل حالة وفاة، كل إخفاق للمحصول، وكل حادثة مؤسفة طبيعية أو اجتماعية - باستخدام أحد الأسلحة المتاحة لها، من ضمن ترسانتها المليئة بالأساطير والسحر»[٦٤].

ربما اكتسب المستقبل كثيرًا من سحره من غموضه ومن كون البشر عاجزين عن توضيحه ومعرفة الكثير عنه. وبتعبير آخر، اكتسب المستقبل سحره من وجوده، تحديدًا، خارج إطار عملية العقلنة والتوضيح التي تحدّث عنها فيبر. إلّا أن هذا لن يطول، فالمستقبل لن يبقى بمنأى عن عملية العقلنة المتصاعدة، كما أن التفكير في المستقبل وإخضاعه للفحص لمعرفة ما يمكن أن يستمرّ أو يتغيّر أو يستجدّ فيه من حوادث واتجاهات ومتغيرات، وإخضاع كل هذا للدرس والتحليل والتفكير العقلاني، ذلك كله يصب في صلب اهتمام فرع مستجد من المعرفة، وهو فرع كثر الحديث العربي عنه بدءًا من ثمانينيات القرن العشرين، وهو «علم المستقبل» أو «دراسات المستقبل» أو «المستقبليات» أو «الدراسات المستقبلية». إلّا أن هذا النوع من «عقلنة المستقبل» وإزالة الغموض الذي كان يمنح المستقبل الكثير من سحره الخاص، بقي محدودًا ومعزولًا وبعيدًا عن التوسّع العمومي القادر على تشكيل «مزاج» عامة الناس، وذلك بحكم انكفاء هذا المجال المستجدّ إلى مجال منغلق على لغة تقنية واختصاصية وملغزة ومعنية، بالدرجة الأولى، بالبرامج والإجراءات والسياسات والسيناريوات والبدائل العملية ذات الطابع الجزئي والدقيق.

لكن العامل الأهم في «إزالة السحر عن المستقبل» يكمن في تآكل السرديات الكبرى التي كانت تملأ أرواح البشر بالأمل الكبير في قدرتهم على بلوغ أهداف عظيمة ستتحقق في المستقبل: التنوير، الثورة، التغيير، العدالة، الديمقراطية... إلخ. وقد شخّص راسل جاكوبي هذه الظاهرة بأنها حالة من تلاشي «الروح اليوتوبية» في الزمن الراهن. وجاكوبي يدرك أن كلمة «يوتوبيا» تعرّضت لسوء فهم جعل منها، في أذهان الكثيرين، قرينة الجنون والانفصال عن الواقع حينًا، وقرينة الأنظمة الشمولية والدكتاتوريات حينًا آخر؛ ولهذا يسارع إلى تحديد ما يقصده بهذه الكلمة، فاليوتوبيا تعني، بكل بساطة، «الاعتقاد بأن المستقبل يمكن أن يتجاوز الحاضر بصورة أساسية»[٦٥]؛ هذه «الروح اليوتوبية» إمّا أنها تلاشت وإمّا أنها آخذة في التلاشي تحت ضغط «الإجماع الجديد» الذي يعمّم الاقتناع بأن التاريخ وصل إلى نهايته، وأنه ما عاد ثمة من «بدائل أخرى»، وأن المستقبل صار صورة طبق الأصل من الحاضر، ومن ثم لا جديد ولا مفاجآت تنتظرنا في هذا المستقبل. هذا إذا كنا محظوظين ولم ينزلق هذا المستقبل إلى ما هو أسوأ من الحاضر نفسه، بحيث يكون الآتي أسوأ! ما عاد المستقبل، إذن، يوتوبيا بل انقلب إلى عالم مضاد لليوتوبيا أو عالم من اليوتوبيا المقلوبة أو الديستوبيا، وكُتب على البشر أن يعيشوا، هذه المرة، بلا سرديات، لا صغرى ولا كبرى!

لكن المفارقة الكبرى هنا هي أن ثورات «الربيع العربي» انفجرت في ظلّ صعود هذه الديستوبيا وتلاشي السرديات الكبرى والصغرى معًا، وهذه مفارقة تحتاج إلى قراءة أخرى نأمل أن تكون موضوعًا لدراسة أخرى قريبًا.

(٦٤) كليفورد غيرتز، **تأويل الثقافات: مقالات مختارة**، ترجمة محمد بدوي؛ مراجعة بولس وهبة (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٩)، ص ٣٦٦.

(٦٥) جاكوبي، ص ٨.

محمود طرشونة*

وعي الراهن واستشراف الآتي في الرواية التونسية

ننطلق من مقولة الناقد والروائي الفرنسي ميشال بوتور القائلة إن «الرواية التي كانت تعبيرًا عن مجتمع يتغيّر، صارت تعبيرًا عن مجتمع يعِي تغيّره». هذا التحوّل الجوهري يجعل الرواية تتجاوز نظريّة الانعكاس التي كانت شعار الرواية التقليدية بأصنافها المختلفة، الرومانسي منها والواقعي والتاريخي، إلى الوعي الضروري لكلّ تغيير مهما يكن مجاله. لذلك رأى الكاتب أن نتجاوز في هذا البحث مسألة توصيف الراهن ورصْد التحوّل داخل النص الروائي، إلى وعيه وإدراك عوامله ومعرفة فواعله، تمهيدًا للتمرّد على الواقع المتردي ونسفه واستشراف بديل منه.

تتبّع الكاتب تواتر لفظة «الوعي» ومشتقاتها الفعلية والاسمية التي جاءت على ألسنة السّردة والشخصيات الروائية على حد سواء، من دون نسبتها بالضرورة إلى الكتّاب أنفسهم الذين قد يكون لهم وعي آخر مخالف لوعي شخصيّاتهم ومواقفها، مثلًا، من أهمّ العوامل والفواعل، وهي العوْلمة بتجلّياتها الثقافية والاقتصادية والاجتماعيّة المختلفة.

أمّا المفصل الثاني من هذا البحث، فإنّه يتمحور حول مفهوم الاستشراف، وهو جَدلية منطقية بين تجليات الراهن الموضوعية وما يحتمل أن ينجرّ عنها من وقائع يفرضها منطق الحوادث ومعطيات الواقع. ولعلّ لأحلام الشعراء والكتّاب دوْرًا في تصوّر تلك الحوادث وتوقّعها، فلآمالهم واستيهاماتهم وتخوّفاتهم مكانة لا يمكن إنكارها أو تغييبها.

اعتمد الكاتب مدوّنة من خمس روايات تونسية صدر بعضها قُبيل الثورة وبعضها الآخر بُعيْدها، ولكنها تشترك جميعها في نفس طبيعة الوعي نفسها والتوقّعات ذاتها التي تنوس بين التفاؤل المفرط والتشاؤم المفرط، وهي على التوالي: «وقائع المدينة الغريبة» لعبد الجبار العش، و«أبناء السحاب» لمحمّد الجابلي، و«روائح المدينة» لحسين الواد، و«سنوات البروستاتا» للصافي السعيد، و«تراتيل لآلامها» لرشيدة الشارني.

تواكب الرواية التونسية منذ نشأتها في منتصف الخمسينيات من القرن الماضي أهمّ التحولات الاجتماعية والسياسية. ولا يقتصر عمل أصحابها على تشخيص الراهن ووصف أهمّ تجلّياته،

* ناقد وروائي تونسي وأستاذ التعليم العالي في الجامعة التونسية.

بل يتخذون منها أيضًا مواقف واضحة تشهّر بتردّي الأوضاع وتحلّل عوامله، لا بطريقة مباشرة وتقريرية بل عن طريق أدوات الفن الروائي وتقنياته الحديثة في علاقة جدلية بين البنية الاجتماعية والاقتصادية من جهة، والبنية الروائية المتولّدة عنها من جهة ثانية[1].

رأينا أن نتجاوز في هذه الدراسة مسألة تشخيص الراهن إلى وعيه وإدراك عوامله، تمهيدًا للتمرّد عليه ونسفه واستشراف بديل منه محتمل، قياسًا بما كان يدعو إليه منظّروه والمناضلون من أجل تحقيقه. وقد لا يحظى ذلك البديل بمساندة كتّاب الرواية أنفسهم، بل يعرضونه لأن تحليل الأوضاع أدّى موضوعيًا إليه. وهذا يظهر بوضوح في رواية **وقائع المدينة الغريبة** لعبد الجبّار العش الصادرة سنة ٢٠٠٠، نعتمدها خصيصًا لاستشراف الآتي، كما نعتمد غيرها من الروايات لوعي الراهن[2].

تجلّيات الوعي

يحسن في البداية أن نذكّر بقولة للناقد والروائي الفرنسي ميشال بوتور، أحد منظّري الرواية الجديدة وكتّابها، يبيّن فيها تحوّل الرواية نفسها من تشخيص التغير الاجتماعي إلى التعبير عن وعي المجتمع بذلك التغير قائلًا: «الرواية التي كانت تعبيرًا عن مجتمع يتغير، صارت تعبيرًا عن مجتمع **يعي** تغيّره»[3]. هذا في الحقيقة تحوّل جوهري يجعل الرواية تتجاوز نظرية الانعكاس التي كانت شعار الرواية التقليدية بأصنافها المختلفة، الرومانسي منها والواقعي والتاريخي، إلى الوعي الضروري لكلّ تغيير أيًا كان مجاله. لذلك تردّدت لفظة « الوعي» ومشتقاتها الاسمية والفعلية بكثرة على لسان الرواة والشخصيات على حدّ سواء.

الوعي بطبيعة المرحلة هو الذي يكيف تصرّفات الشخصيات ومواقفها، فإمّا أن تتفاعل معها وترتّب حياتها بمقتضاها، وإمّا أن ترفضها وتقاومها وتحاول تغييرها. فهذه ربّة بيت كانت تعيش هادئة قانعة بما كُتب لها من رزق، ترعى شؤون أسرتها بكلّ تعقّل، ولكنها ما إن وعت التحوّل الذي أصاب المجتمع وقيمه ولاحظت أن جلّ أفراده يسعَون بجميع الوسائل إلى تكديس الثروات، حتى سخّرت كلّ طاقتها للاستفادة من ذلك الوضع والسعي إلى المنصب وما يقترن به من وجاهة. وكما سعت إلى تكوين مؤسسات اقتصادية تدرّ عليها المال، «وعت بأن الأمور تتبدّل، فهيأت - منذ سنوات - كلّ طاقتها لمواكبة ذلك التبدّل»[4]، إلّا أنها دفعت ما ترتب عن هذا الوعي ثمنًا غاليًا، فتفكّكت أسرتها وفارقها زوجها وانخرط ابنها في بعض التنظيمات المتطرّفة فأدخل السجن، وأدمنت ابنتها المخدرات فأقامت في المستشفى، واختلّت أعصاب طليقها فدخل في عزلة قاتلة. وكان قبل ذلك قد لخّص الوضع لصديقه وما ترتب عنه من تفكّك قائلًا: «أسرتي نموذج محزن ومخجل، أنت تهوّن الأمر، ولكن تصوّر المرارة التي يشعر بها مَن كان في وضعي: المثقف التقدمي، صاحب المبادئ الثورية يجد نفسه محاصَرًا ومتخبّطًا في مسائله الشخصية، الزوجة تعتلي السلّم المكسور للانتهازية الجديدة والوجاهة الكاذبة، والابن يميل إلى التطرّف

(١) كنّا حلّلنا هذه الجدلية في مقال سابق لنا بعنوان «التحوّل السياسي في الرواية التونسية،» مجلة **تبين**، العدد الثاني، خريف ٢٠١٢.

(٢) هي على التوالي: عبد الجبار العش، **وقائع المدينة الغريبة: رواية** (صفاقس، تونس: [المؤلف]، ٢٠٠٠)؛ محمد الجابلّي، **أبناء السحاب: رواية** (تونس: [المؤلف]، ٢٠١٠)؛ حسين الواد، **روائح المدينة**، تقديم صلاح الدين الشريف، عيون المعاصرة (تونس: دار الجنوب للنشر، ٢٠١٠)؛ الصافي سعيد، **سنوات البروستاتا: رواية** (بيروت؛ تونس: عُرابيا للإعلام المتعدّد، ٢٠١١)، ورشيدة الشارني، **تراتيل لآلامها: رواية** (بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون، ٢٠١١). وإننا سنتعمد الإكثار من الشواهد النصية لأن هذه الروايات غير متوافرة في كلّ مكان، فلا يستطيع جميع القرّاء العودة إليها بسهولة.

(٣) ذكره: أبو بكر العيادي، «روائح المدينة: رحيل في معالم المكان والزمان،» **قصص**، العدد ١٥٦ (نيسان/ أبريل- حزيران/ يونيو ٢٠١١)، ص ١١٢.

(٤) الجابلّي، ص ١٧.

تحت قناع الغضب والصمت، وله صلات بمجموعة سليمان، والبنت من جيل ستار أكاديمي...»(٥).

كان الهادي، خلافًا لزوجته التي كان وعيها بطبيعة المرحلة دافعًا إلى استثمارها، نموذج المثقف الشقي بوعيه لأنه يبصّره بالزيف والتدهور القيمي والضياع، ولا يسلم من نقده الذاتي حتى أمثاله من المثقفين الحداثيين فيعتبر حداثتهم كاذبة وخاسرة، ملاحظًا بكل أسى: «جيلنا يدفع ضرائب كثيرة، وأوّلها الحداثة الكاذبة، ضيعنا القيم في سبيل المبادئ، ثم استفقنا على عُرْي مخجل زالت منه القيم والمبادئ، لا ربح فيه إلّا للتجار والسماسرة والمشعْوذين الجدد...»(٦).

وعي هذه الشخصية إذن وعي مزدوج، وعْي بتغير الراهن وبمحدودية الخيارات العقلانية والحداثية في مواجهة الانتهازية والاستبداد. ومعالم الطريق التي كان يسلكها اليسار التونسي غير واضحة الأهداف، وغير مبنية على وحدة رؤية العالم، وخصوصًا وحدة الصف؛ فالتّشتت والخلافات والتردّد والاستقالة كلّها مواقف لا تخدم غير أعداء الحرية والتقدّم. وقد شمل النقد الذاتي غياب المرجعيات الصحيحة والثوابت، وحتى القيم الأصيلة لمواجهة القيم المتدهورة، وهذا ما جعل التوازن أيضًا مفقودًا، غير قادر على دفع الفعل الثقافي والسياسي في الاتجاه الصحيح. وبذلك، نجد أنفسنا إزاء صوتين متباينين يعبّران عن موقفين متناقضين ناتجين من وعي واحد بطبيعة المرحلة: صوت الانتهازية وصوت الثقافة، لا يتصارعان ولا يتكاملان بل يتعايشان تعايشًا سلميًا مبنيًا على نوع من اللامبالاة التي تحول دون الاعتراف المتبادل. وهذا وضع لا يخلو من غرابة، ولا يمهّد لأي تغيير حقيقي، ولا يصنع الثورات.

هذا بالذات ما لاحظه الأب لأبنائه في رواية **تراتيل لآلامها** الصادرة في سنة صدور رواية **أبناء السحاب**. قال لهم يوم عثروا في إحدى المقابر على عظام بشرية أخافتهم: «انهضوا يا جيل آخر الزمان، يا أبناء الخوف والفراغ والخراب [...] لا خير في أحفاد زُرعت دماؤهم بالخوف، وأذلّهم حبّ الحياة، وأضاعوا وجودهم في بلاهة الفرح الدائم واللامبالاة...»(٧)، فربما كان هذا الشيخ المحنّك أكثر وعيًا من أبنائه وكامل جيل الشباب الذي ينتمون إليه، إذ ربط بين عبارتين مهمتين جدًا هما «الفرح الدائم» و«اللامبالاة»، مشيرًا بطريقة خفية إلى العلاقة بينهما وتولّد إحداهما عن الأخرى في سياسة الحكم المطلق واستراتيجيته؛ فقد عَمَد النظام القائم إلى حث الشباب خصوصًا وسائر المجتمع على التلهّي بالأمور التافهة والاستهلاكية التي يشجع عليها مجتمع الاستهلاك حتى يجرّدهم من الوعي باستبداده ويدفعهم دفعًا إلى عدم المبالاة بالفساد المستشري والانفراد بالسلطة والثروة الوطنية. ويبدو أنه نجح نسبيًا في تَحْييد صنف من الشباب، ولا سيما منهم طلبة الجامعات الذين تحوّل بعضهم من التمرّد إلى المهادنة بمجرّد الحصول على وظيفة ومورد رزق. وهذا ما جرى لدنيا ابنة سعد الحاج رحّال الذي وصَم أبناءه بالخوف والبلاهة واللامبالاة؛ فقد صارحت نفسها في لحظة وعي بتدهور موقفها ونشاطها من التمرّد في عهد الجامعة إلى الاستكانة في عهد الوظيفة والتدريس في منطقة نائية من البلاد. تناجي نفسها قائلة: «يا لغرابة قَدَرك ! أنت دنيا الحاج، زعيمة المتمردين وكلامهم ولحظات دخولهم وخروجهم! من كان يراك وأنت تكتبين البيانات والشعارات وتخطّطين مع الرفاق لشنّ إضراب عن الدروس، وترمين بالحجارة جحافل البوليس الذي يهاجمكم بين يوم وآخر في حَرَم الجامعة يقول إنك ستكونين زعيمة حزب سياسي...»(٨). وحتى لا نظلم

(٥) المصدر نفسه، ص ١٢٢. مجموعة سليمان هي مجموعة مسلحة اتُّهمت بانتمائها إلى تنظيم القاعدة، وحوكمت جرّاء عملية اعتُبرت إرهابية في جهة مدينة سليمان.

(٦) المصدر نفسه، ص ٩٦.

(٧) الشارني، ص ١٦.

(٨) المصدر نفسه، ص ٦٦.

دنيا - كما ظلمت نفسها بمثل هذا الكلام- ينبغي ألّا نتسرّع في نعتها بالتنكّر لمبادئها بل بقيت وفية لها، فكلّفها وفاؤها دخول السّجن في إثر مصارحتها زميلًا سابقًا لها من طلبة الجامعة تحوّل إلى مسؤول كبير في وزارة الداخلية بانتهازيته وتنكّره للقيم التي عاش عليها الطلبة في الجامعة. كانت واعية أيضًا بخطورة خطة النظام المذكورة والقائمة على إلهاء الشباب ودفعهم إلى اللامبالاة بما يُحاك ضدّه. قالت في نفسها: «ما زال الوطن يبدأ من خطابات الرئيس وحرم الرئيس، ونشاط الحكومة والحزب، وينتهي بمباريات كرة القدم وسهرات الموسيقى الهابطة، انقلب مصدر الوعي فينا رأسًا على عقب...»(٩) . تلك هي المشكلة: انقلاب مصدر الوعي رأسًا على عقب، فكان لا بد أن يوجد مَن يصحّح مصدر الوعي ويعيده إلى الاتجاه الصحيح. ولمّا كان الإعلام مُكَمّمًا، تكفّلت الرواية بهذه المهمة ولكن يبقى مفعولها محدودًا جدًّا.

هذا بالذات ما وعاه المؤرّخ الحزين في رواية **روائح المدينة**؛ فاللعبة في نظره أكبر من الأفراد وحتى من الأنظمة الحاكمة، إنها مؤامرة عالمية. حاول أن يناقش المتطرّفين من الملتحين ويبيّن لهم أن أخلاق الأوائل من السلف لم تكن أفضل من أخلاق جيل اليوم، فعنّفوه تعنيفًا شديدًا، ومع ذلك امتنع من التبليغ عنهم وتتبّعهم قضائيًا، مبرّرًا ذلك بقوله: «لو كان الأمر محلّيًا فحسب ربّما فكرت في كشفهم وإن كان بي اعتراض على الطريقة، إنما هي مؤامرة عالمية تَرْمي إلى ترسيخ التأخّر التاريخي بالتجهيل تمهيدًا للاضمحلال التام. ما هم وأمراؤهم سوى أدوات تنفيذ، ينشرون غسيلًا قديمًا من عهد آدم، يُعلّبونه في أوهامهم، يصرفوننا به عن الجوهريات»(١٠). وهذا كلام خطِر يجرّنا إلى التعرّف إلى بقية دوافع الوعي وأصحابه.

العوامل والفواعل

اتّفقت جلّ روايات المدوّنة على تجريم العولمة واعتبارها أصل الداء. ووردت اللفظة على لسان الرواة والشخصيات تارة عاملًا وطورًا فاعلًا. ولا ندري بالضبط ما إذا كان يمكن اعتبار العولمة من العوامل أم من الفواعل، وما إذا كانت الدافع إلى الوعي بتردّي الأوضاع الراهنة أم المنشئة للتردّي والرداءة. ولتحديد دورها بدقّة، لا بد من الإشارة إلى أن للمصطلح بُعدَيْن على الأقل: بُعْد اقتصادي وآخر ثقافي. وقد فُصّل القول في المصطلح وبُعْدَيْه، فلا فائدة من العودة إليه بالتعريف والتفصيل، ولا سيما أن ليس ثمة اتفاق حول مفهوم لا ينطبق على جميع البلدان بالمعنى نفسه؛ فالعولمة في تطبيقاتها الأوروبية مثلًا هي غير العولمة في ممارساتها الأفريقية: الأولى شراكة بين قوى متقاربة يكون فيها النفع متبادلًا، بينما الثانية هيمنة واستغلال يُفيد منه طرف واحد، الطرف الأقوى بالطبع. والبُعد الثقافي في الأولى تلاقح وتكامل، وهو في الثانية إلغاء واستلاب. وقد تصدّت أوروبا - وخصوصًا فرنسا- بقوة للهيمنة الثقافية، داعية إلى ما أَسْمَتْه «الاستثناء الثقافي»، وبلغت الغاية. أمّا مقاومتنا للظاهرة نفسها، فقد اتّخذت شكلًا دينيًا بصفته أهمّ موروث ثقافي، ولكن صحبها عنف سرعان ما سمّاه الغرب إرهابًا، قارنًا عن سوء نية بين الإسلام والإرهاب، فكان لا بد من التوضيح ووضع حدّ لسوء التفاهم، فابتدع مفكّروهم مفهوم الصراع الحضاري، وردّ عليه مفكّرونا بحوار الحضارات. ومع ذلك، بقي الإشكال يُوظّف حين يكون في مصلحتهم ويُرفض حين لا يكون كذلك.

وجاء المصطلح في مدوّنتنا الروائية مقترنًا دوْمًا بالتحامل على الظاهرة وتحميلها مسؤولية جميع المآسي الاجتماعية والثقافية والاقتصادية؛ ففي رواية **أبناء السحاب** مثلًا يخاطب الراوي إحدى الشخصيات المتأزّمة بكلام يفسّر له أسباب تأزّمه ويجعل العولمة العامل الرئيس في اغتيال أحلامه وتذبذب قيمه:

(٩) المصدر نفسه، ص ٧٢.

(١٠) الواد، ص ٢٧٠.

«خيْمتك تعصف بها **رياح العوْلمة**، تهترئ قوافلك وتتآكل أحلامك، وتَنْفُقُ جِمَالُك، لكنّك لا تكفّ عن الحداء [...] تحدّيتَ الناموسَ وقلت: سأصنع قيماً جديدة، فذهب الجديد مع القديم، ووقفتَ تتجلّى داخل الحيرة يلفّك العجز...»(١١).

الحقّ أن الهادي الذي وُجّه إليه هذا الكلام لم يكن في حاجة إليه لأنه سبق أن رأيناه واعيًا كأشدّ ما يكون الوعي بالدمار الشامل الذي تُحْدِثُه العوْلمة في جميع المنظومات، الاقتصادية منها والثقافية والأخلاقية؛ فقد «خطر له أن الكوْن موحّد لو كفّت عنه سطوة التجّار المسلّحين، ورأى أن العالم الجديد الذي يَدَّعون، هو عودة إلى الهمجية بقفّازات أنيقة، وأن التجار سَطَوْا على مخزون القيم وحوّلوها باسم **العولمة** إلى قيم النجاعة والنفع والجدوى بمنظور ربْحي وَقِح..»(١٢). وهو يشترك في هذا الموقف مع الشباب المثقف، كهذا الشاب الذي التقاه في مسيرة مساندة لغزّة ومناهِضة للعدوان الغاشم الذي سلّطه العدو على أهاليها، المدنيين والمناضلين على حدّ سواء: «قال الشاب كلامًا منهجيًا اختلف عن بدايته الانفعالية، وربط بين سقوط بغداد وحصار عَرفات وحرب لبنان، ووَصل كلّ ذلك بتعطّل التنمية، وأشار إلى **العوْلمة** وسعيها إلى تدمير الخصوصيات، وإلى أدوات الاستعمار الجديدة. وختم بأن الغرب يزرع ألْغامه في كلّ مكان، وأنّ أوضاع التطرّف في المنطقة هي ردّة فعل على عوامل الاستلاب المتكاثرة»(١٣).

ووردت لفظة العولمة أيضًا في رواية **سنوات البروستاتا** لتفسير نجاح بعض سيدات الأعمال في مجال التجارة ودخولهن مُعْترك النشاط الاقتصادي وذيوع صِيتهن في عالم «البزْنس». وقد أحدثت اثنتان منهنّ «ضجة على صفحات بعض الجرائد الخارجية لأنهما من ذلك الطراز الذي صعد إلى منصّة الأعمال والتجارة مع سنوات **العولمة**، ويمكن تسجيلهما كنموذجين ناجحَين للمرأة العربية التي اختارت الصراع في ساحة كانت مغلقة على الرجال إلى وقت قريب»(١٤).

إلّا أن هذا النجاح ليس سوى استثناء وحيد يؤكّد القاعدة، ساهمت عوامل عدة في إنشائه، وليست العولمة الاقتصادية إلّا أحدها. أمّا القاعدة العامة، فهي نسف منظومة القيم التي عاشت عليها مجتمعات فهمت الظاهرة فهماً خاطئًا وحصرتها في الحصول على المال بجميع الوسائل، كالتحيل والإجرام والفساد، وهذا ما جعل عدد قضايا الانحراف والسطو والطلاق تتجاوز المليون قضية، بحسب مصادر في وزارة العدل ذكرها المحامي الذي قدّم هذا الرقم في قُطر لا يبلغ عدد سكّانه الاثني عشر مليون نسمة. وقد اتفقت روايتان على الأقل على هذا التفسير هما **أبناء السحاب** و**تراتيل لآلامها**، وهو صدى لما يروج في المجتمع من تفسيرات عديدة لظاهرة تفاقم الإجرام والسطو، أهمّها تكوّن مجتمع استهلاك يريد كلّ فرد فيه أن ينال نصيبه منه على غرار ما يلاحظه في هَرَم السلطة وأذنابها.

إذن قُضي الأمر وفُرض على البلاد وضع متأزّم تنتصب على هرمه سلطة تحمي فسادَها بالاستبداد، وتشجّع على الاستهلاك وعلى توفير وسائله بشتى السّبُل، وتقمع كلّ من يحاول أن يتصدّى لها قولًا أو فعلًا. وبذلك ظهر عدد من الفواعل في الحياة السياسية والاجتماعية يمكن تصنيفهم ضمن تيارين عامّين: تيار الديمقراطيين وتيار الأصوليين، ولم يَسْلم أي منهما من بطش السلطة الحاكمة. **الأول** يضمّ المثقفين اليساريين والاشتراكيين والقوميين والنقابيين والنّاشطين في مجال حقوق الإنسان وحقوق المرأة،

(١١) الجابلّي، ص ٣٧- ٣٨.

(١٢) المصدر نفسه، ص ٢٤.

(١٣) المصدر نفسه، ص ٢٦.

(١٤) سعيد، ص ٤١.

والمحامين الشبان والقضاة المستقلّين الذين لم يشملهم نفع الفساد، والثاني يشمل الإسلاميين بمختلف توجّهاتهم من الإصلاحيين المعتدلين إلى الناشطين في تنظيم القاعدة للمغرب الإسلامي مرورًا بالسلفيين الجهاديين.

ظهرت نماذج من هؤلاء وأولئك في مدوّنتنا الروائية، يتحركون سرًّا وعَلَنًا وينالون نصيبهم من القمع والاعتقال والتشريد، فيصمد البعض ويتخاذل البعض الآخر ولكنّهم يبقون على وعيهم إلى آخر المَطاف. والملاحظ أن جميع ألوان قوس قزح هذا موجودة في صفوف الطلبة في مختلف الجامعات التونسية، بل أكثر من ذلك، ما يوجد منها في المجتمع المدني قد مرّ حتمًا بمرحلة الجامعة، فنقل إليه أفكاره ونشاطه ولكن الظروف الواقعية تتكفّل بتعديل اندفاعه، فتفتر شعلته بمرور الزمن وبالاهتمام بالمشاغل اليومية وتوفير القُوت لأسرته. ومنهم من يشعر بالإحباط فيركن إلى العزلة أو يتحوّل من تيار إلى آخر في كثير من التذبذب والتردّد. ولعلّ سبب الإحباط لا يكمن في القمع بقدر ما يكمن في التشتّت والشقاق خاصة ضمن التيار الأول الذي يضمّ كما ذكرنا ما لا يحصى من الأطياف والاتجاهات.

وقد ركّز محمد الجابلّي في روايته **أبناء السحاب** على هذا الانقسام المُحبط الذي لاحظه في أوساط المثقفين اليساريين، فكان أحد الشُخوص «يرثي تشتّت اليسار، وطغيان الزعامات، وغلبة النزعة الفردية التي شتّتت المجموعات وجعلتهم يتناحرون ويكفّون عن كلّ فعل، ويتحلّقون حول واجهات دعائية محدودة»[15]. لذلك اعتزل الجميعَ وركن إلى الهدوء محوّلًا نشاطه السياسي والنقابي إلى نشاط ثقافي بعيد المدى لا يؤتي أُكُلَه في الحين.

ومنهم من فضّل الاندماج في «حركة الحاضر» محاولًا تجربة التماسك بعد الحلم بتغيير العالم وملاحظًا تطوّر منظومة القيم والعقليات، غيْر مرتاح الضمير لخياره ذاك، فكأنّه اضطرّ إليه اضطرارًا لأنّه كما يقول «لا أحد يملك بقايا ضمير يمكنه الاندماج، لكنّ الأمواج أعلى من رؤوسنا جميعًا، كلّ الأشياء تغيرت والبطل هو الذي يقدر على التماسك النّسبي»[16].

هل قدر الهادي، الشخصية الرئيسة في الرواية، على هذا التماسك وهو الذي لم يكن يؤمن بالوسطية؟ هل سَلم من التردّد والتذبذب وهو الذي كانت له في عهد الجامعة أفكار يسارية لم تمنعه من الجنوح إلى القومية عبر رمزية الأسماء وتسمية ابنه فرات وابنته دجلة؟ فزوجته تشير إليه بملاحظة «أن هذا الولع بهذه الأسماء ذات المرجع الدلالي والمحمول الحضاري يجعله في خانة القوميين، وهي خيانة بريئة لأفكاره اليسارية بل ذهبت في استقصاءاتها إلى سلفية خفية تراها فيه، وتكلّمت عن الأصولية ومظاهرها، ومنها الرّدّة الخفية عبر الرموز ومنها طبعًا الأسماء»[17]. إلّا أنه بعد ذلك دكّ جميع الحدود الفاصلة بين الحداثة والتخلّف يوم عنّف طليقته تعنيفًا شديدًا لأنها حمّلته مسؤولية تطرّف ابنهما وما نتج منه من اعتقال، فصارحته بهذا الكلام الموجع: «رجل مثقف يدّعي التقدّمية يعنّف طليقته عنفًا مروّعًا... رجل بدائي ينسف كلّ مبادئ الحداثة»[18]، تلك هي تناقضات المثقف الممزّق بين أفكاره اليسارية وممارساته المتخلّفة، وبما أن لكلّ خيار ثمنًا، فإن الهادي دفع ثمن خياراته غاليًا جدًا: تفكّك أسرته، وانهيار أعصابه، واعتقال ابنه، وانحراف ابنته، وانتهازية زوجته ثم طليقته وفقدان ذاكرته ماديًا ومعنويًا، أي فقدان المرجع. وهذه أطروحة الرواية:

(١٥) الجابلّي، ص ١٢٥.
(١٦) المصدر نفسه، ص ١٢١.
(١٧) المصدر نفسه، ص ٨٨.
(١٨) المصدر نفسه، ص ٩٩.

فقدان المرجع والقطع مع الماضي والتنكّر للتراث هي أصل الداء، فكان لا بد أن تختم الرواية بما من شأنه أن يمكّن من استعادة المرجع لاستعادة الذاكرة المفقودة في إثر اصطدام رأسه بمادة صُلبة. لذلك جعله الراوي / الكاتب في آخر مشهد من الرواية يستلقي على ظهره في قريته الأصلية، ويشرع في تأمّل سحابات تتشكّل في صور أقارب له عاش معهم طفولته، الجدّ والجدَة، والأخ، والمعلّم، والأمّ تخرّفه وتحاجيه. أولئك هم أبناء السحاب الذين تحمل الرواية اسمهم. وهذه بالطبع رموز الهوية ومكوّناتها التراثية. لكن هل هي كافية لإخراج «البطل» من أزمته وإعداده لمرحلة جديدة من النضال السياسي والثقافي وإعطائه نَفَسًا جديدًا يتجاوز به تناقضاته وتذبذبه؟ هل تكفي خرافات الأم وأحاجيها لبناء صرح جديد يكون بديلًا لتردّي الوضع الراهن أم ليس هذا غير بلسم سطحي من شأنه أن يعيد إلى الهادي ذاكرته لا محالة، غير أنه لا يمثّل أداة كافية وسلاحًا ناجعًا لتغيير الأوضاع إلّا إذا كان الطموح لا يتجاوز استرجاع العافية وسلامة الجسد والعودة إلى التماسك والانسجام اللذين تحدّث عنهما مع صديق له أيام التأزّم.

هل اهتدى التيار الثاني إلى الحلّ الصحيح لمّا جعل الإسلام، وخصوصًا سيرة السلف الصالح، المرجع الأساس لكلّ تحرّك؟

قد يكون هذا ما فهمه النظام القائم فتصدّى له بشراسة، مهادنًا اليساريين ولكن إلى حين. وما قاله النعمان لرئيسه في رواية **سنوات البروستاتا** يلخص موقف النظام من تيار الأصوليين الناشئ ومن التيارات الأخرى: «سيدي الرئيس، اليوم لا أحد يخاف من اليسار المتهتّك والمتذبذب، ولا من المعارضات الإصلاحية، التركيز اليوم يجب أن يكون على التيار الديني.. إنّه ما انفكّ يتّسع في بلادنا وكذلك في جوارنا ومحيطنا العربي والإسلامي.. إنه متسلّح بالمال ومدعوم من دول كثيرة، وهو بصدد تكوين شبكات غاية في التعقيد، وأخاف أن نجد أنفسنا ذات يوم في موقع دفاع»[١٩].

وأدرك النعمان خطورتهم منذ أن كان سفيرًا في لندن تجسّس عليهم متغلغلًا في أوساطهم لمعرفة نياتهم ومشاريعهم، وكان يرسل التقارير منبّهًا ومنذرًا حتى يكون التصدّي لهم ناجعًا. وما إن اعتلى بدوره سدّة الحكم حتى صار يقاومهم «بكل حزم»، فيحكم على مجرّد الانتماء إلى بعض أحزابهم المحظورة بما لا يقلّ عن عشر سنوات سجنًا، وتُضايق شرطته كلّ من يجاهر بتدينه بالالتحاء بالنسبة إلى الرجال أو بالحجاب بالنسبة إلى النسوة. واعتُبِر الحجاب «زيًا طائفيًا من شأنه أن يمسّ بالأمن الاجتماعي للبلاد»[٢٠]. وقال أحد رجال الأمن لمتحجّبة ساخرًا: «أتظنّين أنّك ستحرّرين القدس وتستعيدين أمجاد الماضي بهذا المنديل؟»[٢١].

الحقّ أن هذه الظاهرة نشأت منذ العهد السابق، العهد الذي سمّته رواية **روائح المدينة** عهد الاستقلال والسيادة، إذ بدأ بعض الفتيان في التردّد على المساجد لأداء الصلاة في أوقاتها ولتلقّي دروس بعض الدعاة. وشيئًا فشيئًا صار هؤلاء الشبان يتدخلون في شؤون غيرهم، فيكفّرون كلّ من يختلف عنهم، ويأمرون النساء بلبس الحجاب، وبلغ التعصّب بأحدهم إلى تكفير والده وتهديده بالمشنقة، والتنكّر لأمّه إذا أصرّت على رفض الحجاب[٢٢]. ثم أنس الملتحون في أنفسهم عزمًا وقوّة فتحوّلوا إلى مرحلة أخرى أشدّ وأعتى «فأقبلوا على التظاهر والترويع والترهيب والتهديد والأعمال الخيرية»[٢٣]، متحدثين عن «الصحوة الإسلامية» وعن «الشباب المحمّدي» يتّهمون الدولة «بالكفر والعلمانية ونشر الفسق

(١٩) سعيد، ص ٩٥.
(٢٠) الشارني، ص ٨٠.
(٢١) المصدر نفسه، ص ٧٩.
(٢٢) الواد، ص ٤٦.
(٢٣) المصدر نفسه، ص ٤٦.

والفجور، وإبطال العمل بكلام الله، وينعتون العيش في ظلّها بالجاهلية الجديدة، ويدعون إلى الجهاد في سبيل الله»[٢٤]، وذلك في الوقت الذي كان ما سمّته الرواية «تنظيم العمل الماركسي اللينيني» يرمي فيه الدولة بـ«العمالة للأجنبي، والتفريط في خيرات البلاد واستنزاف ثرواتها، وتفقير المواطنين وتجهيلهم، وتخريب البيئة، وتسميم المحيط، ويدعون إلى العنف الثوري ومقاومة الامبريالية الرأسمالية والصهيونية والاحتكار والعمالة والظلامية»[٢٥]، وما الظلامية عندهم سوى التيار الديني وأفكاره السلفية.

وفي المقابل كثّف الملتحون نشاطهم وتحرّكوا في جميع الاتجاهات، وأصبحوا «في حالة من الهيجان مرعب. لغطوا بأن الأخلاق انحطّت إلى الحدّ الذي أصبح ينذر بنهاية الخليقة، جعلوا ينادون بوجوب الرجوع إلى أخلاق المسلمين الحقيقيين، صاروا يردّدون في جميع المحافل أنها الحلّ الذي لا حلّ سواه. تركوا اللباس الإفرنجي الذي أصبح غالبًا على السكّان إلى ألبسة شرقية. دعوا إلى الحجاب، إلى فصل الإناث عن العمل، نادوا بالفصل بين الذكور والإناث في المدارس والجامعات، طالبوا بمراجعة مجلة الأحوال الشخصية وبالسماح بتعدّد الزوجات، شرعوا في مضايقة الآخرين..»[٢٦].

كان هذا كافيًا لتحرّك سلطة «العهد الجديد» ضدّهم والتصدّي لهم بشراسة، فبدأت بغلق المساجد في غير أوقات الصلاة حتى تضع حدًّا لنشاط الدّعاة، ثم شنّت حملة اعتقالات واسعة طاولت القيادة والقاعدة في الوقت نفسه، فصدرت أحكام قاسية ضد الكثيرين منهم، وسلّطت رقابة شديدة على أقاربهم وأصدقائهم وكلّ من يتعاطف معهم. ورغم احتجاج منظمات الدفاع عن حقوق الإنسان الوطنية والدولية، فإن الحديث عن التعذيب لم ينقطع، فكانت نية السلطة واضحة في استئصال التيار واقتلاع جذوره لأنها رأت فيه تهديدًا حقيقيًا لاحتكارها جميع السلطات السياسية والقضائية والتشريعية والإعلامية والاقتصادية وغيرها. فكان لا مناص من التصادم، لكنه تصادم بين قوتين غير متكافئتين، قوّة تمتلك جميع أدوات القمع، وقوّة ليس لها من ناصر غير عقيدتها وإيمانها بعدالة قضيتها رغم تشكيك المجتمع المدني في عدالة قضية الملتحين، وخصوصًا بعد اعتداءاتهم المتكرّرة على حرية الغير وتضييق الخناق على المجتمع حتى يؤمن بما آمنوا به وتكفيرهم كلّ من يخالفهم الرأي، وتسلّطهم على حرية الإبداع وحرية التّفكير، فضلًا عن اعتقاد بعض المفكّرين بأنهم صنيعة الأميركيين، جيّشوهم لتحرير أفغانستان من السوفيات، غير واعين أنه يأتي يوم ينقلب فيه السحر على الساحر. ولمّا عاد المقاتلون إلى بلدانهم الأصلية، تزيوا بزي الأفغان وواصلوا جهادهم في مجتمعاتهم. وازداد النظام الحاكم حزمًا في مقاومة التيار بعد اكتشاف «خليتين ناشطتين للأصوليين داخل الجيش والشرطة»[٢٧]، وهذا وحده ينذر بالتصعيد الذي استشرفته الرواية التونسية.

استشراف الآتي

منطلق الحوادث إذن في شتّى روايات المدّونة جعل الحلقة الموالية للقمع والاستبداد وخنق الحرّيات الانفجارَ الذي لا مناص منه، فجاء على لسان أحد الشعراء في رواية **أبناء السحاب**: «ربّما احتجنا إلى عاصفة». ثم رآها قادمة فأضاف: « بل هي العاصفة»[٢٨]. وكان سعد الحاج في **تراتيل لآلامها** أكثر توضيحًا، معرضًا

(٢٤) المصدر نفسه، ص ١٢٠.
(٢٥) الواد، ص ١٢٠.
(٢٦) المصدر نفسه، ص ٢٦٩.
(٢٧) سعيد، ص ٩٧.
(٢٨) الشارني، ص ٤١.

عن ترميز الشعراء ومجازاتهم، يسمّي الأشياء بأسمائها ويحرّض عليها قائلًا: «الديكتاتورية المطلقة لا ينفع معها سوى ثورة شعبية كاسحة تطيح بالرؤوس الفاسدة أو انقلاب عسكري يُعيد للدولة هيْبتها»[٢٩].

أمّا ابنته دنيا، فإنها «رأت» في أحلام يَقَظتها ما سيحدث في الرابع عشر من كانون الثاني/ يناير ٢٠١١ - وقد فرغت المؤلفة من كتابتها في أيلول/ سبتمبر ٢٠٠٧ بحَسَب ما نصّت عليه في خاتمتها - رأت تدفّق الناس على الشارع الرئيس، شارع الحبيب بورقيبة، من جميع الجهات يتجمّعون فيه ويهتفون بسقوط النظام، فيبعث ذلك في نفسها عنفوانًا وتجدّدًا وامتلاء، فتعدو في الشارع الكبير إلى أن تبلغ تمثال ابن خلدون وتسمعه يقول بصوت بالغ الحكمة:

«خضراء يا لوْن تونس

ليل الغرابيب قصير...»[٣٠]

أمّا رواية **وقائع المدينة الغريبة** لعبد الجبّار العش، الصادرة سنة ٢٠٠٠، أي إحدى عشرة سنة قبل حدوث الزلزال وقبل التحوّل إلى نظام للحكم فاز به التيار الديني بالذات بمقتضى انتخابات شهد الجميع أنها كانت نزيهة وشفافة، وليس بفضل انقلاب عسكري كما ورد في الرواية، فقد ذهبت شوطًا بعيدًا يتجاوز الاستشراف إلى التوقّع حتّى لا نقول « التّنبّؤ» لأن التنبّؤ من شيم الأنبياء لا الروائيين. وما نعت أبي القاسم الشابي الشاعِرَ في عنوان إحدى قصائده بأنه «النبي المجهول» إلّا من باب المجاز البريء المأخوذ عن النزعة الرومانسية القائلة بغربة الشاعر بين قومه.

تخيل عبد الجبّار العش[٣١] في روايته تلك حوادث غرائبية في مرحلة أولى، وأخرى محتملة في مرحلة ثانية تنطلق من وسط الرواية تقريبًا فتُغير وجهتها، ولكنها لا تقطع مع حوادث المرحلة الأولى بل تفسّر لغزها وتقدم حلًا بديلًا لوضع حدّ للمحنة العامة. ذلك لأن ما حدث لا يوجد له أي تفسير منطقي أو طبّي أو علمي، وأقصى ما يمكن فعله هو البحث له عن تأويل رمزي، ولكنه مجرّد تأويل، إذ كيف نفسّر منطقيًا وطبّيًا وعلميًا عجزَ رجل عن النهوض من كرسيه والتنقّل من مكان إلى آخر؟ فقد نبتت له عروق تجذرت في الأرض وصار الدم يتدفق منها كلّما حُفر تحتها مُحدثًا ألمًا في جسم الرجل. وكان موته بمنزلة الخلاص من عذابٍ وَضْعِ فُرِض عليه فرضًا.

ثم ينتشر الداء بين مختلف فئات المجتمع. وفي غياب أي تفسير وأي علاج، تكون مواجهته عَمَليًا ببناء غرف ومراحيض في المكان الذي يُصاب فيه الفرد بالعجز عن المشي.

بذلك يتحوّل الحادث إلى ظاهرة غريبة عجزت السلطة القائمة عن إيجاد حلّ لها، فكان لا بد من انتصاب سلطة أخرى تفسّر سبب الظاهرة وتجد لها حلًّا يُخلّص المدينة ممّا ران عليها من تعطّل وجمود.

وإذا كان لا مفر من تأويل رمزي لهذه الظاهرة، فينبغي البحث عنه في طبائع الاستبداد. وقد سكتت الرواية عنه فَخَلت من كلّ إشارة مباشرة أو غير مباشرة إلى نظام الحكم الاستبدادي، لكأنّ التعبير عن الموقف من النظام الدكتاتوري تعذّر عن طريق الكلام في غياب حرية الرأي والتعبير فجاء عن طريق الجمود والإضراب عن الحركة. وبما أن الفرد لا يتحكّم إلّا في جسده فإنه تركه يتوقّف عن كلّ نشاط

(٢٩) الجابلّي، ص ٥٩.

(٣٠) المصدر نفسه، ص ١٦٥.

(٣١) هي باكورة أعماله الروائية، نشر قبلها مجموعات شعرية، وبعدَها روايتين الأولى بعنوان **أفريقستان** (تونس، ٢٠٠٢) والثانية بعنوان **محاكمة كلب** (تونس، ٢٠٠٩).

تعبيرًا عن الرفض العاجز واليائس من ممارسة أي صنف آخر من الحرية والتعبير، إذ كانت وسائل التعبير كلها تحت مراقبة شديدة وقاسية.

أمام استفحال الأزمة وتعميم الداء وتعفّن الأجواء بالمعنى المادي للفظة «التعفن»، وتشنّج الأعصاب، وانتشار التوتّر والانتهازية وانسداد الآفاق، حدث الانقلاب العسكري ليضع حدًّا للأزمة ويأتي بالفرج والانفراج، وقبل ذلك كلّه بالتفسير وبتحليل أسباب الظاهرة.

ومن البديهي أن تكون طبيعة التفسير والحلّ مرتبطة بطبيعة من قام بالانقلاب. ومن قام به ليس غيرَ ما سمّاه الراوي الجبهة الدينية في قوله: «الجبهة الدينية، وبواسطة عناصرها المندسّة سرًّا في القوات المسلّحة تقوم بانقلاب عسكري دموي وتفتكّ السلطة»(٣٢).

إذن، لا يمكن أن يكون التفسير الذي يُنتَظر منها **إلّا غيبيًا** بعيدًا عن الطبّ والعلم والعقل، وكذلك الحلّ.

أمّا التفسير، فجاء في منتهى الوضوح والثقة في النفس واليقين الذي لا يشوبه الشكّ من قريب أو من بعيد، وذلك في البلاغ العسكري رقم١ على لسان الناطق الرسمي باسم الجبهة الدينية، وهذا نصّه: «إن الفساد قد عمّ البلاد، وإن دولة الكفر قد دُحِرت، لتحلّ محلّها دولة الشريعة والإيمان»(٣٣). وبشّر الناس باقتراب زوال محنتهم التي كانت، بحسب تعبيره، «**نقمة من الله**».

هكذا تبيّن سبب المحنة بوضوح: استشرى الفساد والكُفر فكانت نقمة الله عقابًا مسلّطًا على الفاسدين من الرعية والكَفَرة من رجال الدولة التي تحمي ذلك الفساد وتبيحه، إذ كانت «دولة الكفر»، كما ينعتها البلاغ رقم ١. وهذا تبرير كافٍ لحلول «دولة الشريعة والإيمان» محلّها.

أمّا الحلّ، فمن المنتظر ومن الطبيعي أن يكون من جنس السبب، أي غيبيًا أيضًا. وهو سيظهر في نظام الحكم الذي ستبنيه «دولة الشريعة والإيمان كما جاء في نصّ البلاغ». لكنّه وحده غير كاف، إذ لا بد أن يسبقه أو يرافقَه حلّ آخر من شأنه استئصال سبب الأزمة. وهذا الحلّ الأول ليس غيبيًا ولا ثقافيًا بل هو حلّ آني جذري يهدف إلى القضاء على عناصر الفساد وتصفيتِهم جسديًا إذ توعّد من سمّاهم البلاغ العسكري الفَجَرة «بأعواد المشانق».

عمّت الفوضى في الأيام الأولى من الانقلاب، فكثر النهب والتخريب والسرقة، وفُتحت السجون لتهريب المساجين والمجرمين، واستغلّ المشرّدون انفلات الأمور فاحتلّوا مساكن غيرهم، وكثرت المشاحنات بين مَنْ لا مأوى لهم وأصحاب تلك المحلّات الحقيقيين، وتقرّر منع الجوَلان وظهر القنّاصة، «وكثر التشكي والتظلّم، والدولة في شاغل... منهمكة في تطبيق حدود الشريعة ونَصْب أعواد المشانق، وَجلْد الزّناة والسّكارى في الساحة العامة...»(٣٤).

وبما أن ما من نظام في الحكم يخلو من الجمع بين الترغيب والترهيب، فقد سنّت «دولة الحق» في أوّل بلاغ لها قانون التوبة، فجاء في بلاغ لها بالحرف الواحد: «إن باب التوبة مفتوح لمن يريد اتّباعَ الهدى على أن تكون توبة نَصوحًا، وإذا ما عادت العقرب عُدنا إليها بالنعال»(٣٥).

---

(٣٢) العش، ص ١٢٦.
(٣٣) المصدر نفسه، ص ١٢٦.
(٣٤) المصدر نفسه، ص ١٤٨.
(٣٥) العش، ص ١٠٤.

ولا يخلو فتح هذا الباب من التهديد والتعسّف والتسلّط؛ فما عادت العقيدة شأنًا فرديًا بين الإنسان وخالقه، بل صارت في «دولة الحق» تُفرض فرْضًا ويعاقَب من يُخالفها. وهذا ما دفع فئة من الناس إلى النّفاق والتظاهر بأداء الصلاة خوفًا من العقاب. وبحكم هذا التسلّط، كان أول إنجاز عظيم قامت به «دولة الشريعة والإيمان» بعد نَصْب المشانق لإعدام من تعتبرهم "كَفَرة"، هو إراقة ما يوجد في البلاد من خمور. فقد رأى السارد «جحافل من الملتحين والجنود الذين لا أعرف من أين انبثقوا، يركضون بصناديق الخمر بعد أن اقتحموا الحانات والمطاعم ونقاط البيع لتُفتح ولتُراق في قناة صرف مياه الأمطار [...] وقد استشرت في الجموع هستيريا عمياء وكانوا يكبّرون ويهلّلون...»[٣٦]. لقد شعر السارد أمام هذا المشهد بلوعة، وانتابه إحساس بالعزلة وأحسّ كأنهم يهرقون دمَه أو يسفحون دم الطبيعة.

وهنالك قرارات وإنجازات أخرى لخّصتها هذه الصفحة: «بعد أن انتهى مهرجان تكسير قوارير الخمر، وإراقتها في الوديان والقنوات والبالوعات... بدأت سلسلة رهيبة من الممنوعات. فأُغلقت الحانات ونقاط بيع النبيذ والكحول، ودوهمت بيوت باعة الخمر في السوق السوداء، وشُمِّعت أبواب المباغي، وجُمّعت المومسات في قسم خاص بسجن النساء في انتظار النظر في مصيرهن.. وأخليت الكازينوهات والكباريهات، وأُغلقت قاعات الرقص، ومُنعت الرحلات الجماعية المختلطة، وأزيلت التماثيل والأنصاب، وأُوصدت أبواب مدرسة الفنون الجميلة أمام طلابها، وتعطلت الدروس بالمدارس والمعاهد الثانوية ريثما يتمّ إعادة توزيع التلامذة على المؤسّسات التعليمية حسب الجنس لإنهاء عهد الدراسة المختلطة، ولتغيير البرامج والمواد التعليمية بما يتماشى وروح الشريعة التي يرتؤونها.

فكان التمزّق العنيف لروابط حميمية بين المرّبين وتلامذتهم، وبين الصديق وصديقته، فعمّت مشاعر الغبن والاحباط...، ولا من مُجيب !

وجُمِّدَ نشاط دور السينما والمسرح ، وبدأت حملة لا مثيل لها لجمع المجلات والكتب والصحف التي تنشر (الإلحاد والفساد) حسب قول البيانات الرسمية. وأُعلِن عن إجبارية ارتداء الحجاب على كل النساء، مع التهديد بالجلد وتطبيق الحدود، في صورة عدم الامتثال..

وانتهى الأمر بهم، في آخر المطاف، إلى منع ارتياد الشواطئ وإغلاقها في وجه المصطافين، ريثما يتمّ تقسيم السواحل، حسب المناطق إلى شواطئ للنساء وأخرى للرجال !! نضيف إليها منع البرابولات وشيوع فتاوى تبيح قتل الأقارب والإخوة إن هم جاهروا بعدائهم للدين»[٣٧]. كما نضيف أمرًا خطِرا جدًا يتمثّل في حرق الكتب وما أثاره من لوعة في نفس الراوي. وقد حاول إنقاذ بعض العناوين مثل **ديوان أبي نواس** ورواية **حدّث أبو هريرة قال**... ، والإعلان العالمي لحقوق الإنسان، و**هكذا تكلم زرادشت** لنيتشه، و**اسم الوردة** لإمبرتو إيكو، و**الخبز الحافي** لمحمد شكري، و**رسالة القيان** للجاحظ، وغيرها. وكلّها كتب حرّة رأى فيها النظام خطرًا على دولته فأمر بحرقها.

هل نضيف نجاة إحدى شخصيات الرواية من محاولة رشه بماء الفَرْق قام بها أحد أنصار الجبهة الدينية...[٣٨] أم نضيف تقسيم الطرقات ثلاثة أصناف: صنف خاص بالرجال، وآخر بالنساء وثالث لرجال الدولة، أم نضيف «الاعتقالات المكثفة والمحاكمات الفورية والتعذيب؟»

(٣٦) المصدر نفسه، ص ١٤٢.
(٣٧) المصدر نفسه، ص ١٥٦.
(٣٨) العش، ص ١٧١.

لكن هذه الحلول كلها لم تكن ناجعة، «فقد كان من المفروض حسب الخطاب الرسمي لرجال الدِّين أن تنفرج كربة الناس وأن تنحلّ العقدة، مثلما قالوا، بحلول دولة الحق [ولكن] الوضع ازداد استفحالًا، بل إن ظواهر جديدة بدأت باختطاف الأضواء وكانت لا تقلّ غرابة وإلغازًا عن ظاهرة الانغراس في الأرض وفقدان القدرة على المشي...»(٣٩).

لذا كان لا بد من حلّ آخر، هو حلّ غيبي لا محالة ولكن نسميه «ثقافيًا» بما أن كلّ نظام يحتاج إلى سياسة ثقافية ونلخص أهمّ مراحله.

إذا كان كلّ ما سبق يندرج في نطاق المحرمات، فإن ما يلي يُعتبر من المباح، وقُدّم على أنه البديل لثقافة التحرّر، وانطلق من تفسير غيبي ثان للظاهرة التي اجتاحت البلاد؛ إذ «أجمع علماء الدِّين على أن المدينة ‹مسكونة› وقد عُقِد لها ولا مناص من فكّ السحر وكشف الطلاسم»(٤٠).

ولهذا خصّصت الدولة على نفقتها أسبوعًا سمّته الصحافة الرسمية «أسبوع الكرامات والإيمان... في مواجهة أعوان الشيطان»(٤١).

مرّة أخرى سيكون الحلّ من جنس التفسير قائمًا على ثقافة التخلف والرجعية والظلام بديلًا من ثقافة العقل والعلم والإبداع. فبعد اغتيال الديمقراطية والحرية الفردية يأتي دور اغتيال العقل والفكر الحرّ.

سبعة أيام كاملات استُعمل فيها كامل تراث السحر والشعوذة والدّجل والأوهام، في أولها «تداوُل على الابتهال والذّكر» في تجمّع كبير غزا شوارع المدينة وساحاتها، وفي اليوم الثاني المخصص لـ«البحث عن الربط»، نظمت حملة كبيرة جدًا للتفتيش عن «العكوسات» و«العلامات الشيطانية» وأدلّة «الربط» في مختلف المخابئ والحقائب والأكياس والصناديق والأفران والقوارير والكتب، وفي الآبار وجذور الأشجار والبيوت المهجورة والمساجد والمقابر والخوابي والحشايا والأواني وغيرها بحثًا عن الحديد والرصاص والنحاس والشّعَر والبَيْض والفضة والذهب.

وكان اليوم الثالث يوم الحضرة، والرابع يوم التحصين الذي كان أولى به أن يسمّى يوم الشعوذة لأنه استُعملت فيه جميع أدوات الوهم والمخادعة كالسلاحف والحرباوات والحدوات والقنافذ وذيول السمك المجففة والملح، من قِبَل «أصحاب الكرامات والعزّامة وضاربي الخفيف (الرصاص) وقارئي الكف والبخت وكتّاب الأحجبة والرُّقى والتمائم...»(٤٢). وقد مكّنهم ذلك من سلب الناس أموالهم.

وسُمّي اليوم الخامس «يوم القرابين» و«كان يومًا رهيبًا سالت فيه الدماء أنهارًا»، هي دماء الذبائح من بَقَر وغَنَم وماعز ودواجن وأرانب، «وعْدة» وعطية لانجلاء الكرب. لذلك تكفلت الدولة بنصف نفقاتها.

واليوم السادس هو يوم زيارة أضرحة الأولياء الصالحين لمناشدتهم عبر قرع الطبول وضرب الدفوف

(٣٩) المصدر نفسه، ص ١٤٥.
(٤٠) المصدر نفسه، ص ١٧٢.
(٤١) العش، ص ١٧٢.
(٤٢) المصدر نفسه، ص ١٨١.

والنفخ في المزامير أن يرفعوا عن الناس ما أصابهم من غمّة. وبما أن ذلك كله لم يؤدّ إلى نتيجة تذكر، لجأ القوم إلى آخر طبّ وهو الكي، فكان اليوم السابع «يوم الكي بالنار».

وأشرف الإمام الأكبر بنفسه على الاختتام «فجاء إلى الشارع الرئيسي مُحاطًا بجيش من الحرس ومُظَلّلًا بعشرات طائرات الهيليكبتر»[٤٣]، وتيقن أن البلاد مسكونة فقرّر «اتخاذ إجراءات كفيلة بتطهيرها من الرجس وقطع دابر الفساد»[٤٤] أهمها:

- جمع الهوائيات الهرتزية بعد الهوائيات البرابولية.

- منع عمل النساء في الإدارات والمؤسسات الخاصة والعامة، وتحجير سياقة السيارات والدراجات عليهن.

- وضع حدّ للنقل العمومي المختلط.

- التضييق على تاركي الصلاة.

- منع الاستماع إلى الإذاعات والقنوات الأجنبية.

- منع آلات التصوير بجميع أنواعها.

ثم أُجبر العمال على التنازل عن نصف أجورهم لفائدة الدولة، وَوُوجِه كلّ اعتراض «بالسيوف المسلّطة على الرقاب والتكفير المُشْهَرِ في الوجوه. وصارت الأشجار أعوادَ مشانق وفاضت المعتقلات بالخلق، وذُبِحت عائلات برُمَّتها مثلما تذبح الأضاحي»[٤٥].

تلك هي ملامح دولة الحقّ والإيمان، عوضت استبدادَ النظام السابق باستبداد أعتى منه وأشرس. وقد ورد في القسم الأول من الرواية حديث عن انتحار جماعي لم تُذكر أسبابه قامت به جملة من المبدعين، موسيقيين وكتّابًا وسينمائيين ورسّامين وغيرهم.

نحن نرى أنّه لم يكن في محلّه في القسم الأول، بل مكانه هنا في نهاية القسم الثاني من الرواية احتجاجًا على الثقافة الجديدة القائمة على اغتيال العقل والإبداع وعلى نظام في الحكم يقوم على اغتيال الديمقراطية والحرية الفردية.

أمّا بخصوص الكتب، فإذا ما تقرر يومًا ما على أرض الواقع أن تُحْرَق، فإن أول كتاب ستأتي عليه ألسنة النار هو بلا شكّ رواية **وقائع المدينة الغربية**، ثم كاتبها وناشرها وموزعها وقارئها وناقدها، ولسان حالهم جميعًا يقول: «اللهمّ لا نسألك ردّ القضاء بل نسألك اللطف فيه».

---

(٤٣) المصدر نفسه، ص ١٩٣.
(٤٤) العش، ص ١٩٣.
(٤٥) المصدر نفسه، ص ١٩٧.

مراجع إضافيّة

١ - عربية

كتب

ثابت، محمد رشيد، **التجريب وفنّ القصّ في الأدب العربي الحديث في السبعينات والثمانينات**. سوسة: كلّية الآداب والعلوم الإنسانية؛ تونس: ابن زيدون للنشر، ٢٠٠٥.

الخبو، محمّد. **مداخل إلى الخطاب الإحالي في الرواية**. صفاقس، تونس: مكتبة علاء الدين، ٢٠٠٦.

العمامي، محمد نجيب. **بحوث في السرد العربي**. صفاقس، تونس: دار علاء الدين، ٢٠٠٥.

القاضي، محمّد. **في حوارية الرواية: دراسة في السردية التونسية**. تونس: دار سحر للنشر، ٢٠٠٥.

______ [وآخرون]. **معجم السرديات**. **تونس**: الرابطة الدولية للناشرين المستقلّين، ٢٠١٠.

محفوظ، عبد اللطيف. **آليات إنتاج النصّ الروائي**. رباط، المغرب: منشورات القلم المغربي، ٢٠٠٦.

المشهد الروائي العربي. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٨.

٢- أجنبية

Books

Goldmann, Lucien. *Pour une sociologie du roman*. [Paris]: Gallimard, 1964. (Bibliothèque des idées)

______ Michel Bernard et Roger Lallemand (eds.). *Littérature et société: Problèmes de méthodologie en sociologie de la literature Colloque organisé conjointement par l'Institut de sociologie de l'Université libre de Bruxelles [Centre de recherches de sociologie de la littérature] et l'École pratique des hautes études (6e section) de Paris, du 21 au 23 mai 1964*. Bruxelles: Editions de l'Institut de sociologie, Université libre de Bruxelles, 1967.

Lukács, György. *La Théorie du roman*. Traduit de l'allemand par Jean Clairevoye. Genève: Gonthier 1963

مصطفى العارف*

هيرمينوطيقا الفعل الإنساني: الإنسان بين الإرادة واللاعصمة

أنثروبولوجية الإنسان الخَطَّاء في فلسفة بول ريكور

يكمن التساؤل المركزي، بحسب ريكور، في البحث عن المكان البشري للشر ونقطة اتصاله بالواقع الإنساني. وقد أجاب ريكور عن هذا السؤال من خلال ملامح أنثربولوجيا فلسفية في بداية كتابه «فلسفة الإرادة»، حيث ركزت هذه الدراسة على موضوع «عدم العصمة»، متمثلًا في الهشاشة التكوينية للإنسان التي جعلت الشر ممكنًا.

أتاحت إعادة قراءة مفهوم «عدِم العصمة» الفرصة للبحث والتوسع في بنى الواقع البشري، فثنائية «الإرادي واللاإرادي» أُعيدت إلى موضعها في جدلية أكثر اتساعًا تحكمها أفكار عدم التناسب، وثنائية «المتناهي وغير المتناهي»، وداخل هذه البنية الخاصة بالإنسان يمكن البحث عن الضعف والهشاشة اللذين يُكوِّنان الإنسان.

إن محاولة فهم إشكالية «الشر» من خلال الحرية يشكل تحديًا خطِرًا، بحسب ريكور، لكونه يعتبر أن الدخول إلى هذه الإشكالية من الباب الضيق أمر مشروع انطلاقًا من الافتراض أن «الشر إنساني، إنساني جدًا». إن هذا الاختيار لا يهدف إلى فهم معنى الشر انطلاقًا من أصله الجذري، بل يهدف فقط إلى وصف المكان الذي يظهر فيه؛ فمن الممكن جدًا ألا يكون الإنسان هو الأصل الجذري للشر، لذلك تبقى الإمكانية المتاحة لنا مقاربة هذه الإشكالية انطلاقًا من كونها ظهرت وتتجلى داخل فضاء إنساني بَحت. ربما يبدو للبعض أن قرار مقاربة الشر من منظور الحرية قرار تعسفي، لكن الأمر ليس كذلك، فاعتراف الإنسان بالشر يبيّن كيف أنه يمثّل الطابع الإنساني الأكثر تجليًا، ذلك أنه يعترف بالشر، وبالتالي يعترف بوجود حرية اختيار الشر وبمسؤوليته عنه، وهذا الاعتراف هو الذي يربط الإنسان بالشر، إذ يعتبر ريكور أن هذه النقطة لا تمثل الهدف في حد ذاته بل هي المنطلق الأصلي لكل مقاربة للشر.

نشر بول ريكور، بعد أعماله التي كرسها للفيلسوف الألماني كارل ياسبرز، كتابه الضخم **فلسفة الإرادة** الذي تضمن ثلاثة أجزاء: «**الإرادي واللاإرادي**»، وهو عبارة عن أطروحة دافع عنها في سنة ١٩٥٠، ثم «**التناهي والذنب**» الذي يضم جزأين: «**الإنسان الخطّاء**» و«**رمزية الشر**». وقد كان هدف ريكور

* جامعة الحسن الثاني، الدار البيضاء.

من هذه المؤلفات محاولة مقاربة مفهوم الشر انطلاقًا من تأويل رموز أولية، كالخطيئة والدنس والذنب.

تعبّر الإرادة، حسنة أكانت أم سيئة، عن معنى واحد، فتقدِّم نفسها بوصفها فعلًا تأسيسيًا للوعي الإنساني يصدر عنه فعل قصدي واعٍ بشيء ما. يحاول ريكور تحت عنوان جريء للكتاب، **«التناهي والذنب»**، إقامة جسر تواصل فلسفي ومفاهيمي وقوي بين الوصف (éidétique) الجوهري للبنى الأساسية للإرادة الإنسانية، ونزعة أمبريقية تحاول مقاربة مفهوم الإرادة من منظور الفعل الحسن والفعل السيئ[1]. من أجل ذلك، سيحاول ريكور رفع اللَّبس الذي يمنع الخلط بين المقاربة الأمبريقية للإرادة والمقاربة أو التجربة التاريخية للشر والإرادة السيئة، أي محاولة توضيح أن البنية التكوينية للإرادة الإنسانية هي في الأصل هشة؛ فبين فكرتي المتناهي واللامتناهي يمكن البحث عن الهشاشة النوعية للإنسان وكونه غير معصوم وخطّاء. وانطلاقًا من توضيح مفهوم اللاعصمة، يمكن ربط مسألة الشر بالخطاب الفلسفي. وهنا يطرح سؤال - إشكال قديم لكنه حُيِّن مع كانط، وهو: «ما الإنسان؟» أي ما هي المقاربة الفلسفية - الأنثربولوجية التي يمكن أن تعطينا إجابة عن هذا السؤال - الإشكال. لذلك يعود ريكور كثيرًا إلى أسئلة كانط الثلاثة:

- «ماذا يمكنني أن أعرف ؟»
- «ماذا يجب عليّ فعله ؟»
- «ماذا يجوز لي أن أرجو؟».

تمثّل هذه الأسئلة منطلقًا لفهم بنية الإنسان التكوينية؛ ذلك أن ريكور يعتقد بوجود بنية انتقالية تؤسس لنماذج الهشاشة الإنسانية والمتمثّلة في هشاشة المعرفة وهشاشة في الفعل وهشاشة الشعور. لابد، بحسب ريكور، من إعادة مقاربة أسئلة كانط الثلاثة من وجهة نظر أنثربولوجية - فلسفية تكشف لنا عن حقيقة هذا الكائن الإنساني. لذلك، فإن الأسئلة الثلاثة يجب أن تخضع لتأويل فلسفي - أنثربولوجي.

- يشير السؤال الأول بطريقة ضمنية إلى الأسئلة الثلاثة، ففعل «المعرفة» يُربط بمفهوم «القدرة»، وفعل «agir» يضاف إلى فعل «الواجب»، بينما يحيل فعل «الترجي» إلى مجاورة «إمكانية الحق في» (avoir le droit de).

- جاءت الأسئلة الثلاثة في صيغة صرفية تعبّر عن ضمير المتكلم الذي يتساءل عن إمكانية المعرفة وعن الفروض التي تحرف أفعاله وتصرفاته، ثم عن المتمنيات العقلية التي تمكّنه من العيش.

- تختفي هذه الإحالات الذاتية في العبارة غير المتعينة للسؤال الرابع: «ما هو الإنسان ؟» الذي تتضمن عبارته وحده نظرة أنطولوجية.

يكمن التساؤل المركزي، بحسب ريكور، في البحث عن المكان الإنساني للشر ونقطة اتصاله بالواقع الإنساني. وقد أجاب ريكور عن هذا السؤال من خلال ملامح أنثربولوجية فلسفية في بداية الكتاب، حيث ركزت هذه الدراسة على موضوع اللاعصمة، أي الهشاشة التكوينية التي تجعل الشر ممكنًا[2]. ومن خلال مفهوم اللاعصمة، تلتقي الأنثروبولوجية الفلسفية بشكل من الأشكال مع رمزية الشر التي جعلت

(1) Voir Préface de Jean Greisch, dans: Paul Ricoeur, *Philosophie de la volonté*, préface de Jean Greisch, Points Essais (Paris: Points, 1960), tome 2: *Finitude et culpabilité*, p. 7.

(2) Voir Paul Ricoeur, ‹Avant propos,› dans: Ricoeur, tome 2 : *Finitude et culpabilité,* p. 27.

الأساطير قريبة من الخطاب الفلسفي. يقترب مذهب الإنسان بشكل كبير، انطلاقًا من مفهوم اللاعصمة، من عتبة المعقولية، فعن طريق الإنسان استطاع الشر أن يدخل العالمَ الإنساني[٣].

إن إعادة صوغ مفهوم اللاعصمة وإعادة قراءته أتاحتا الفرصة للبحث والتوسع في بنى الواقع الإنساني، فثنائية الإرادي واللاإرادي أعيدت إلى موضعها في جدلية أكثر اتساعًا تحكمها أفكار اللاتناسب وثنائية «المتناهي واللامتناهي»، وداخل هذه البنية الخاصة بالإنسان يمكن البحث عن الضعف والهشاشة اللذين يكوّنانه.

يواجه ريكور صعوبة إدراج رمزية الشر في الخطاب الفلسفي الذي يقود في نهاية الجزء الأخير من هذا الكتاب إلى فكرة إمكانية الشر أو اللاعصمة، حيث يتلقى من رمزية الشر دفعة كبيرة، وذلك على حساب اللجوء إلى منهج الهيرمينوطيقا، أي قواعد تفكيك الرموز المطبَّقة على عالم الرموز. والهيرمينوطيقا هذه ليست بالفعل متجانسة مع الفكر الفلسفي التأملي الذي أدى إلى مفهوم اللاعصمة.

إن محاولة فهم إشكالية الشر من خلال الحرية تشكّل تحديًا خطرًا؛ فهي تعتبر أن دخول إشكالية الشر من الباب الضيق أمر مشروع انطلاقًا من الافتراض القائل إن «الشر إنساني، إنساني جدًا»[٤]. لا يهدف هذا الاختيار إلى فهم معنى الشر انطلاقًا من الأصل الجذري للشر، بل يهدف فقط إلى وصف المكان الذي يظهر فيه الشر؛ فمن الممكن جدًا ألّا يكون الإنسان الأصل الجذري للشر، لذلك تبقى الإمكانية المتاحة لنا هي مقاربة هذه الإشكالية انطلاقًا من كونها تظهر وتنجلي داخل فضاء إنساني خالص. قد يبدو للبعض أن مقاربة الشر من منظور الحرية قرار تعسفي، لكن الأمر عكس ذلك تمامًا، فاعتراف الإنسان بالشر يبيّن كيف أنه يمثّل الطابع الإنساني الأكثر تجليًا، ذلك أن الإنسان يعترف بالشر، وبالتالي يعترف بوجود **حرية اختيار** الشر **وبمسؤوليته** عنه، وهذا الاعتراف هو الذي يربط الإنسان بالشر[٥]، وبالتالي يعتبر ريكور أن هذه النقطة لا تمثّل الهدف في حد ذاته بل هي المنطلق الأصلي لكل مقاربة للشر.

الإمكانية الأنثروبولوجية للشر: اللاعصمة الإنسانية

الإشكال الأساس الذي يؤطّر مفهوم اللاعصمة ويحيط به هو الطريقة التي يمكن الانتقال بها من مجال إمكانية الحرية إلى مجال الحرية النهائية؛ فالحرية الإنسانية التي تأخذ طابعًا إنسانيًا خالصًا توجد داخل عالم يحمل بصمات الشر، وفي مقابل مفهوم الحرية يُطرح سؤال معرفة الطريقة التي يمكن أن تجعل الإرادة أمرًا واقعيًا، أي إن الإشكال ينصبّ هنا على كيفية الانتقال من البراءة إلى الخطأ.

إذا أرادت الفلسفة مقاربة الشر مقاربة تأملية، فيجب أن تتعامل معه باعتباره واقعة (fait) لا ماهية (essence)، وبعبارة جون غرايش، التعامل معه باعتباره أمرًا واقعًا (fait accompli)[٦]. يعتبر ريكور أن على الفيلسوف الاعتراف بأن الخطأ يشكّل عنصرًا خارجيًا عن تكوين الإنسان. لذلك، فإن الانتقال من البراءة إلى الخطأ لا يمكن أن يكون نقطة تأمل فلسفي فقط، بل يحتاج أيضًا إلى مقاربة أسطورية تجعل من الشر واقعة للملاحظة، إنها أسطورية واقعية، أي إنها تنهل من المصادر الأسطورية التي قاربت مفهوم الخطأ الإنساني، لكنها في الوقت نفسه قريبة من الواقع.

(٣) المصدر نفسه، ص ٢٨.

(٤) المصدر نفسه، ص ٣١.

(٥) المصدر نفسه، ص ٣٢.

(6) Jean Greisch, *Paul Ricoeur: L'Itinérance du sens*, collection Krisis (Grenoble: J. Millon, 2001), p. 53.

يُطرح هنا إشكال آخر يتعلق باختلاف لغة الأسطورة عن لغة الفلسفة، وسيجد الفيلسوف إذ ذاك صعوبة في قراءة واقعة الشر ومقاربتها من منظور فلسفي فقط. لهذا السبب يتطلب الأمر مقاربة هيرمينوطيقية تخترق مجال اللغة الأسطورية لمقاربة واقعة الشر من منظور أسطوري وفلسفي في آن معًا.

تظهر إمكانية الخطأ واللاعصمة في الهشاشة العاطفية للإنسان، ومن ثمة يمكننا طرح الإشكال المؤطر لهذه الإمكانية، ومضمونه: بأي معنى يمكن للهشاشة الإنسانية أن تكون قادرة على الخطأ؟ الجواب عن هذا الإشكال يفترض الإحاطة بمفهوم الهشاشة الإنسانية.

تمنح الهشاشة الإنسانية الشر فرصة للظهور، فيكون الإنسان هو الواقع الذي ينكشف فيه الشر. نحن هنا أمام مفهومين أو مقاربتين: إمكانية ظهور الشر وواقعية الشر، حيث تنعكس هذه المسافة بين الإمكانية والواقع داخل علاقة أنثروبولوجيا اللاعصمة والأخلاق، تمنح الأولى إمكانية ظهور الشر، وتعارض الثانية حضور الشر بمفهوم «الخير»[٧].

تؤكد أنثروبولوجيا «اللاعصمة» الحضور القوي للشر انطلاقًا من لغة الاعتراف، حيث يعترف الإنسان باقترافه الشر بإرادته واختياره الحر، وهذا ما يؤكد تلك النقيضة الإنسانية التي تجمع بين الحرية والإرادة بمفهومها الكانطي من جهة، وإمكانية ارتكاب الشر بحرّية وإرادة تامتين من جهة أخرى. لا يهدف ريكور إلى تأكيد أطروحة «أن الإنسان كائن شرير بطبعه»، بل يحاول أن يبيّن أننا ما دمنا نستطيع الوعي بمفهوم «الخير» و«الطَّيِّب»، فإننا على وعي تام بمفهومي «الشر» و«الخبث»[٨]. يتضمن مفهوم «اللاعصمة» إمكانية الشر من منظور إيجابي: يتميز الإنسان بعدم التناسب الذي يجعله قادرًا على ارتكاب الخطأ، وهنا يظهر مفهوم «اللاعصمة» باعتباره الحافز الذي يجعلنا ننتقل إلى الخطأ والشر، «اللاعصمة هي شرط الشر، والشر هو الذي يكشف لنا عن محدودية الإنسان وعدم عصمته»[٩].

إن القول بأن الإنسان خطَّاء يعني أن المحدودية الخاصة بالكائن غير المتطابق وغير المتناسب مع نفسه هي النقطة الأصلية الضعيفة التي ينبثق منها الشر؛ فانطلاقًا منها يبرز الشر كسلوك واعٍ - إرادي حر يعبّر عن نفسه ويعترف به كائن يُقر مسبقاً بأنه بريء. هذا الانتقال من البراءة إلى الخطأ هو الذي يجعل مفهوم «اللاعصمة» مفهومًا غامضًا[١٠].

تحديدات منهجية لمقاربة إشكالية الشر

- أولوية إشكال إمكانية الشر

يتعلق التحديد المنهجي الأول في مقاربة الشر بالانطلاق من مشروعية التساؤل عن إمكانية حضور الشر باعتباره تساؤلًا متعاليًا؛ فالشر بوصفه إشكالية، وعلى الرغم من أنه يعطي نفسه صبغة المتعالي والفوقي - المقدس، يوجب التساؤل عن المكان الإنساني الذي ينبثق منه. وانطلاقًا من هذا التساؤل، يحاول ريكور

(٧) المصدر نفسه، ص ١٩٤. يرى ريكور أن المقاربة الأخلاقية محدودة إزاء مفهوم الشر، فهي تعادل بين الشر والخير وتقول إن الإنسان قادر على التمييز، وبالتالي الابتعاد عن الشر والاتجاه نحو الخير، انطلاقًا من تربية الإنسان. هذا هو الخطاب الفلسفي الأخلاقي من بارميندس الذي اصطحب الإنسان في رحلته خارج ثنائية النهار والليل، وهو نفسه الذي أخرجه أفلاطون من الكهف، من عالم الظلال إلى عالم الحقيقة، ثم هو نفسه الذي انتزعه ديكارت من الأحكام المسبقة والخطأ إلى الشك ثم إلى الحقيقة: إنها فلسفة تعبّر عن الإنسان الضال والضائع الذي نسي أصله.

(٨) المصدر نفسه، ص ١٩٧.

(٩) المصدر نفسه.

(١٠) المصدر نفسه، ص ١٩٩.

تطوير أنثروبولوجيا فلسفية تتمحور أساسًا حول مفهوم «اللاعصمة»، أي التكوين الهش للإنسان الذي يسمح بظهور الشر[(١١)]. لذلك تلتقي هذه الأنثروبولوجيا الفلسفية مع رمزية الشر التي ساهمت بشكل كبير في تقريب الخطاب الأسطوري من نظيره الفلسفي.

– التحدي الأنثروبولوجي: انبثاق الشر الإنساني

ينطلق ريكور في هذه النقطة من فكرة أن «إنسانية الإنسان هي المكان الذي يتمظهر فيه الشر»[(١٢)]. وتفترض هذه الفكرة ظهور فكرة أخرى تتعلق بمحاولة تحديد دقيق لمفهوم الحرية الذي يُثري ما يسمّيه ريكور «الحرية الإنسانية الخالصة»، أي إن الإنسان يعي حريته المسؤولة التي تختار الشر بكل حرية. إن هذه المقاربة للشر من خلال مفهوم «الحرية» تجرنا إلى النظر إلى العالم من منظور أخلاقي خالص[(١٣)]. تكمن أهمية النظرة الأخلاقية في كون «الحرية فقط سبب للشر، لكن الاعتراف بالشر هو أيضًا شرط للوعي بالحرية»[(١٤)]. بعبارة أخرى، إن النظرة الأخلاقية إلى العالم تفرض علينا التفكير في الحرية بوصفها فعلًا يتحمل بشكل مباشر الشر الإنساني، إنه فعل إنساني، إنساني جدًا[(١٥)]. لكن النظرة الأخلاقية إلى العالم تجد محدوديتها عندما نلاحظ فظاعة الفعل الإنساني الشرير ونتساءل من هو المسؤول عن هذه الفظاعة؟ يبدو هذا السؤال الأخلاقي تافهًا مقارنة بالتجارب اليومية للشر التي يعيشها الإنسان ويتعايش معها.

إن الجواب عن التساؤل الذي طرحناه في البداية، المتعلق بالتكوين الهش للإنسان الذي يجعل الشر أمرًا ممكنًا، يفرض بناء مفهوم اللاعصمة انطلاقًا من استثمار المصادر الأساسية للفلسفة التأملية التي يمكنها أن تخبرنا وأن تبيّن لنا أن إمكانية حضور الشر تدخل في التكوين الحميمي للواقع الإنساني.

– مفارقة الإنسان المتناهي - اللامتناهي

تفرض فكرة «المتناهي واللامتناهي» بدورها إجراء فلسفيًا يحدد الأنثروبولوجيا الفلسفية التي اعتمدها ريكور، وهو الاختيار بين نوعين من الأنثروبولوجيا، **الأول** أنثروبولوجيا للمتناهي، وهي موجودة عند هايدغر وسارتر وفوكو، والآخر الأنثروبولوجيا التي تنطلق من مفارقة الإنسان «المتناهي - اللامتناهي».

يختار ريكور المقاربة الثانية لكونها تمكّننا من فهم أن مفارقة « المتناهي - اللامتناهي» تعتبر أن الإنسان كائن تتدخل فيه وساطات داخلية - ذاتية؛ فالإنسان باعتباره كائنًا يجد نفسه غير منسجم مع ذاته، وتبرز لنا إشكالية الشر هذه الفكرة بوضوح لأنها تقدم لنا كائنًا أنطولوجيًا غير ثابت[(١٦)]. يرفض ريكور تأويلات ديكارت التي ربطت هذه المفارقة بـ «سايكولوجية الملَكات»، حيث يقدم الفهم الإنساني فكرة «التناهي» وتقدم الإرادة فكرة اللامتناهي.

(11) Ricoeur, tome 2: *Finitude et culpabilité*, p. 27, et Alain Thomasset, *Paul Ricœur, une poétique de la morale: Aux fondements d'une éthique, herméneutique et narrative dans une perspective chrétienne*, Bibliotheca Ephemeridum theologicarum Lovaniensium (Leuven: Leuven University Press; Uitgeverij Peeters, 1996), p. 67.

(12) Ricoeur, tome 2: *Finitude et culpabilité*, p. 31.

(١٣) نشير هنا إلى أن ريكور كان سيجعل عنوان الكتاب كالتالي: «**عظمة وحدود النظرة الإيتيقية للعالم**». انظر: المصدر نفسه، ص ٣٠.

(14) ‹Dans une vision éthique, il n'est pas seulement vrai que la liberté soit la raison du mal, mais l'aveu du mal est aussi la condition de la conscience de la liberté›: Ricoeur, tome 2: *Finitude et culpabilité*, p. 33.

(١٥) المصدر نفسه، ص ٣١.

(١٦) المصدر نفسه، ص ٣٨.

تراجيديا البؤس ومفهوم اللاعصمة

قبل أن نغوص في تحليل وتفكيك الأنثروبولوجيا الفلسفية الموجَّهَة من طرف فكرة «اللاعصمة»، سنحاول مقاربة هذه النقطة من منظور هيرمينوطيقي انطلاقًا من السؤال التالي: هل يمكن القول إن مفهوم اللاعصمة هو من اكتشاف الفيلسوف، أم أنه وجِد وفرض نفسه مع وجود الإنسان؟

إنه السؤال نفسه الذي اهتم به هايدغر، لكن في سياق آخر، في مقدمة كتاب **الكينونة والزمن** والمتمثّل في السؤال التالي: ما العلاقة بين «فهم الكائن» الذي يريد الفيلسوف بلورته مفاهيميًا وما قبل الفهم الأنطولوجي الذي هو مكوّن أساس لكائن الدازاين؟ يراهن ريكور بدوره على وجود ما قبل الفهم للّاعصمة وهو ما سمّاه «تراجيديا البؤس» (Pathétique de la misére)[١٧].

لن يهتم ريكور هنا بالتعابير ما قبل الفلسفية لمفهوم «اللاعصمة» والمتمثّلة في العبارات الدينية المقدسة مثلًا، وإنما سينصبّ اهتمامه على الأسطورة الأفلاطونية للنفس كتعبير عن المزيج بين العقل والرغبة، ثم على بلاغة باسكال بشأن «اللامتناهيين»[١٨].

من منطلق الأنثروبولوجيا الأفلاطونية، يعتبر ريكور أن النفس الإنسانية ليست فكرة خالدة ولا فانية، بل تعبّر عن خليط بين المفهومين؛ إنها حركة المحسوس نحو المعقول، أي الارتقاء والتوغل نحو الوجود[١٩]. تعبّر هنا النفس عن وضع ملتبس جدًا عندما يعطيها أفلاطون صورة النظام السياسي في كتابه الرابع للجمهورية الذي يتألف من ثلاثة أقسام، كما هو الأمر في المدينة : الرؤساء والمحاربون والعمال، من أجل فهم التركيبة الثلاثية للنفس الإنسانية. وتعبّر النفس في الوقت عينه عن النفس الغضبية، أو ما يسمّى التيموس (le thumos)، وعن الشجاعة التي تُعتبر بالضبط النقطة الهشة في الإنسان.

إن ما يجعل أساطير كتاب **الوليمة** (*Banquet*) وحوار **فيدورس** (*Phèdre*) على رأس الصور غير الفلسفية أو ما قبل الفلسفية لأنثروبولوجيا اللاعصمة، ليس فقط أسبقيتها التاريخية بل أيضًا صفتها غير المميزة لِمحن «البؤس» الذي تحمله[٢٠]، فالبؤس هنا هو محدودية أصلية وشر أصلي، وهو ما يجعل النفس تسقط في فخ الجسد المادي[٢١].

الإحالة الفلسفية التي يعتمد عليها ريكور تعود إلى فلسفة باسكال التي تصف الإنسان في كتابه **خواطر** (*Pensées*) باعتباره وسطًا ولا تناسبًا لمفهومي اللامتناهيين، ويعتبر أن فكر باسكال يتضمن نقطتين مهمتين في ما يخص علاقته بإشكال اللاعصمة.

النقطة الأولى أدبية، وهي تحاول أن تبيّن أن الخطاب بشأن البؤس لا يقتصر على الأسطورة، بل يمكن التعبير عنه أيضًا داخل إطار من البلاغة الأدبية التي تحرك مفهوم «الخيال» وتغذيه من أجل فهم وضع الإنسان في الوجود. ما هو الإنسان في اللامتناهي؟ هذا هو السؤال الذي يتبيّن لنا من خلاله أن الإنسان

(١٧) يُعتبر هذا المفهوم من المفاهيم الأساسية التي استعملها ريكور في كتابه **فلسفة الإرادة**، ويعني به الحالة التراجيدية التي يعيشها الإنسان لكونه يتميز بحالة من الهشاشة العاطفية تجعله كائنًا غير متناسب وغير منسجم مع ذاته. وقد وجدنا صعوبة كبيرة في ترجمة المفهوم لكونه يشير إلى دلالات متعددة، منها: المؤثر جدًا؛ الدرامي؛ التراجيدي؛ المفجع... وقد اخترنا التراجيدي الذي يبدو قريبًا من الناحية الدلالية لمفهوم Pathétique.

(18) Ricoeur, tome 2: *Finitude et culpabilité*, p. 43.

(١٩) المصدر نفسه، ص ٤٤.

(٢٠) المصدر نفسه، ص ٤٦.

(21) Greisch, p. 58.

هو ذلك الكائن الموجود بين العدم والوجود؛ إنه «يرى نفسه تائهًا في هذه الناحية المقفرة من الطبيعة»[٢٢].

النقطة الثانية فلسفية، ومن خلالها يحاول الفيلسوف أن يبيّن الوضع الأنطولوجي للإنسان باعتباره منتجًا مباشرًا للخطأ[٢٣]. تحاول البلاغة الباسكالية، مثل الأسطورة الأفلاطونية، أن تمنحنا فكرة محددة عن بؤس الإنسان؛ فمهمة الفيلسوف هي محاولة ملء الهوة بين التراجيديا (le pathétique) والمتعالي، لكن كيف سيقوم الفيلسوف بذلك؟ إنه سينطلق من أسئلة كانط الثلاثة: «ماذا أستطيع أن أعرف؟»، «ماذا يجب عليّ فعله؟» والسؤال المركزي «ما هو الإنسان؟»، وهذا ما يجعلنا نقول إن هذه القراءة تفترض ملاحظتين أساسيتين:

تحاول أنثروبولوجيا ريكور الفلسفية أن تؤسس نقدًا «عقليًا» بالمعنى الكانطي. وفي هذا الإطار ترفض هذه الأنثروبولوجيا الفلسفية كل مقاربة لمفهوم «اللاعصمة» من منظور ثنائية «الكينونة والعدم»، أي اعتبار الإنسان كائنًا يوجد بين هذه الثنائية، والنظر إلى مفهوم «اللاعصمة» من منظور متعالٍ محض. يمنحنا المتعالي اللحظة الأولى لأنثروبولوجيا فلسفية[٢٤]، في حين تهدف فلسفة اللاعصمة إلى ملء الفراغ بين الشفقة والمتعالي، لذلك سينصبّ اهتمام ريكور على العمل أو الفعل أولًا ثم على الشعور في ما بعد[٢٥]. من جهة أخرى، يبدو أن الحاجة إلى فلسفة تأملية متعالية تجد حدودها في كون هذه الأخيرة تتجاهل الفرق الواضح بين الفعل المعيش والفعل المفكَّر فيه، وتركز اهتمامها فقط على الفعل كتعبير عن الفكر التأملي، في حين أن الاعتماد على مقاربة للفعل المعيش انطلاقًا من فهم الإنسان لذاته بواسطة ما قبل الفهم يمكنه أن يغني هذه المقاربة التي لا يمكن للفكر التأملي الوصول إليها[٢٦]، وهنا تظهر الحاجة إلى الانفتاح على الهيرمينوطيقا لكونها تؤول الرموز الأساسية فيعترف الإنسان فيها بعبوديته وخضوعه بمحض إرادته[٢٧].

يظهر لا تناسب الإنسان ولا انسجامه مع ذاته انطلاقًا من مستوى قدرته على المعرفة، أي اللحظة التي تلتقي فيها الذات بموضوع المعرفة. لهذا السبب ينطلق ريكور من السؤال الكانطي المتعلق بالمعرفة أو بشروط المعرفة، على الرغم من أن كتاب **نقد العقل الخالص** لا يمكن اعتباره كتاب أنثروبولوجيا فلسفية[٢٨]. لكن ريكور على وعي تام بأنه يُقحم كتابًا معرفيًا تأمليًا متعاليًا داخل مجال الأنثروبولوجيا الفلسفية، ويعتبر أن التساؤل عن شرائط المعرفة يبعدنا تمامًا عن مبحث الأنثروبولوجيا الفلسفية، ويعيدنا إلى موضوع المعرفة. إن ميزة الفكر التأملي المتعالي هي أنه ينطلق من الموضوع، وبالضبط من «الشيء»، ففي هذا الأخير يمكن إدراك القدرة على المعرفة. ويكون الفكر المتعالي فكرًا تأمليًا لكونه ينصبّ في الشيء وفي الموضوع مباشرة ويفكر فيها[٢٩]، ولكي يُبرز ريكور الرهانات الأنثروبولوجية للإشكالية الكانطية بشأن المعرفة، ينحت مجموعة من المفاهيم التي تسلط الضوء على حدود المعرفة الإنسانية وشرائطها: المنظور المتناهي والفعل اللامتناهي والمخيال الخالص.

---

(22) Ricoeur, tome 2: *Finitude et culpabilité*, p. 49.

(23) Greisch, p. 59.

(24) Ricoeur, tome 2: *Finitude et culpabilité*, p. 42

(٢٥) المصدر نفسه.

(26) Greisch, p. 60.

(27) Ricoeur, tome 2: *Finitude et culpabilité*, p. 43.

(28) Greisch, p. 61.

يعجب هنا غرايش من كيف أن ريكور يريد مقاربة شرائط المعرفة الكانطية من منظور أنثروبولوجي - فلسفي على الرغم من أن كتاب كانط **نقد العقل الخالص** لا يمكن تصنيفه ضمن مجال الأنثروبولوجيا الفلسفية.

(29) Ricoeur, tome 2: Finitude et culpabilité, p. 54.

مفهوم «اللاعصمة»

وصلنا هنا إلى المفهوم المركزي الذي تتأسس عليه التحليلات السابقة كلها، أي مفهوم «اللاعصمة» (La faillibilité)؛ فعندما نقول إن الإنسان كائن غير معصوم من الخطأ وأنه خطّاء، فإن هذا يعني أن إمكانية الشر منقوشة ومتجذرة في تكوينه(٣٠).

استعمالات مفهوم «اللاعصمة» وحدوده

يعتبر التقليد الفلسفي أن محدودية المخلوقات تشكّل فرصة لممارسة الشر وإنتاجه، لكنها فكرة تحتاج إلى مراجعة دقيقة؛ ذلك أن محدودية الإنسان لا تتيح بالضرورة إمكانية للخطأ، بل إنها تعبّر عن عدم مطابقة الإنسان لذاته. ما نحتاج إليه هنا هو تحليل مفهوم «المحدودية الإنسانية» بغضّ النظر عن كونه يعبّر عن حالة عامة، بل انطلاقًا من كونه يطرح تركيبًا بين وضعية معيّنة ونفي شيء ما(٣١). يحتاج الأمر إذن إلى نوع من «الاستنتاج المتعالي»، أي إلى محاولة تبرير المفاهيم انطلاقًا من قدرتها على تركيب الثلاثي المفاهيمي: المعرفة والفعل والإحساس(٣٢).

يقترح ريكور العودة إلى الثالوث الكانطي: «الواقع والسلب والمحدودية»، وهو المفاهيم التي يمكن إعادة صوغها من المنظور الأنثروبولوجي على الشكل التالي: «التأكيد التأصيلي» و«الاختلاف الوجوداني»(la différence existentialle) و«الوساطة الإنسانية»(٣٣). يبيّن مفهوم «التأكيد التأصيلي» بالنسبة إلى ريكور الفعل الذي تعبّر عنه المعرفة الإنسانية والسعادة التي يعبّر عنها الفعل ثم السعادة التي يعبّر عنها الشعور والإحساس. وبينما يعبّر مفهوم « الاختلاف الوجوداني» عن المنظور الإنساني والطبع والشعور، يعبّر مفهوم «الوساطة الإنسانية» عن المخيال والاحترام واللذة أو المتعة (Passion)(٣٤).

يمكن القول إن مفهوم «التأكيد التأصيلي» الذي يمثّل الفعل والسعادة المحسوسة بالقلب، يعبّر عن لحظة متعالية عندما ننتقل من الوجود المعيش إلى الوجود المفكَّر فيه. يمنح هذا الانفتاح المبدئي الإنسان إنسانيته ويجعله مشروعًا منفتحًا، وبهذا المعنى تصبح الإنسانية شرط إمكانية الشخص(٣٥). لكن هذا «التأكيد الأصيل» للإنسان لا يصبح كذلك إلّا إذا اجتاز ما يسمّيه ريكور المنظور والطبع والإحساس الحيوي، أي إن «الاختلاف الوجوداني» (différence existentialle) هو الذي يمكّنني من التميُّز عن الآخر (المنظور) ثم الاختلاف عن نفسي كذات (الطبع). الوعي بمنظوري الذاتي يجعلني أدرك وجهات نظر أخرى تجاه العالم، وبذلك لا يكون الآخر هو الغير فقط وإنما هو شبيهي أيضًا، وهنا لا تتحقق الإنسانية إلّا داخل حركة تواصل بين الأنا والغير(٣٦). إن الإحساس بالاختلاف يجعل الغير خارج ذاتي، لكن الشعور يستجْوِن هذا الإحساس، فما أتصور نفسي أنني هو أنا ينتفي في الشعور بأن أكون من الضروري كذا أو كذا، أي لعبة الإحساس بالتناقض والاختلاف الداخلي بين الأنا ونفسها. لا يمكن لهذا

---

(٣٠) المصدر نفسه، ص ١٨٤.
(٣١) المصدر نفسه، ص ١٨٥.
(32) Greisch, p. 84.
(٣٣) المصدر نفسه.
(٣٤) المصدر نفسه، ص ٨٥.
(35) Ricoeur, tome 2: *Finitude et culpabilité*, p. 188.
(٣٦) المصدر نفسه ص ١٩٠.

الشعور أن يكون من دون حضور مفهوم «المستحيل»، لأن تخيّل كوني آخر يفترض حضور ذات أخرى مغايرة لكنها تنتمي إلى الذات الأولى، فالذات تكون متطابقة مع نفسها ومختلفة عنها في الوقت نفسه، هذه الغيرية الداخلية الجوَّانية هي التي تثبت لنا أن الوجود هو الذي يختارنا، «فأنا لم أختر وجودي، الوجود وضع معطى»(٣٧).

يعيش الإنسان هذا الوجود المعطى في النمط العاطفي للحزن الذي يعبّر عن جهد الإنسان نحو الاكتمال. وهذه التجربة تتغذى من السلب بوصفه بنية مُكَوِّنة للإنسان: الفقدان، الخسارة، الأسف، الخيبة... تعبّر هذه المفاهيم كلها عن تجربة للتناهي، أي عن تجربة الفقدان والطموح الدائم نحو استعادة «**التملك**». إن هذا السلب هو ما يجعل الإنسان كائنًا محدودًا وهشًّا، باعتباره (الإنسان) مزيجًا وخليطًا من «التأكيد الأصلي» للوجود والسلب الوجودي، ذلك أن هذا التمزق الداخلي وعدم التطابق الموجود بين الذات مع الذات هما ما يكشفهما الشعور؛ فهذا الأخير يكشف لنا عن الطبيعة الصراعية للإنسان التي تظهره تركيبًا بين جدلية الهشاشة وصيرورة التعارض بين التأكيد الأصلي والاختلاف الوجوداني(٣٨).

الانتقال من اللاعصمة إلى الخطأ: اللغز

إذا كانت إمكانية الخطأ كامنة في هشاشة الوساطة التي يجريها الإنسان في الموضوع وفي تصوره عن الإنسانية وفي قلبه، فإن الإشكال المطروح هنا هو بأي معنى يمكن للهشاشة الإنسانية أن تكون قادرة على الخطأ؟ الجواب عن هذا الإشكال يفترض الإحاطة بمفهوم الهشاشة الإنسانية.

إن الهشاشة تعطي الشر الفرصة للظهور، فيكون الإنسان هو الواقع الذي ينكشف فيه الشر. نحن هنا أمام مفهومين أو مقاربتين: إمكانية ظهور الشر وواقعية الشر، حيث تنعكس هذه المسافة بين الإمكانية والواقع داخل علاقة أنثروبولوجية اللاعصمة والأخلاق، تمنح الأولى إمكانية ظهور الشر وتعارض الثانية حضور الشر بمفهوم الخير(٣٩).

تؤكد أنثروبولوجية «اللاعصمة» الحضور القوي للشر انطلاقًا من لغة الاعتراف، إذ يعترف الإنسان باقترافه الشر كفعل ليس خارج إرادته بل بإرادته واختياره الحر، وهذا ما يؤكد تلك النقيضة الإنسانية التي تجمع بين الحرية والإرادة بمفهومها الكانطي وإمكانية ارتكاب الشر بحرّية وإرادة تامتين. لا يهدف ريكور إلى التشديد على أن الإنسان كائن شرير بطبعه، بل يحاول أن يبيّن أن الشر واقع بشري يفرض نفسه على الإنسان الذي يعترف ويقر بأنه مسؤول عن أفعاله الشريرة كلها. يتضمن مفهوم «عدم العصمة» إمكانية الشر من منظور إيجابي: فعدم التناسب عند الإنسان هو القدرة على الخطأ، بمعنى القدرة على ارتكاب الخطأ، وهنا يظهر مفهوم «عدم العصمة» باعتباره الحافز الذي يجعلنا ننتقل إلى الخطأ والشر «فعدم العصمة هو شرط الشر، والشر هو الذي يكشف لنا عن محدودية الإنسان وعدم عصمته»(٤٠).

---

(٣٧) المصدر نفسه، ص ١٩١.

(38) Ricoeur, tome 2: *Finitude et culpabilité*, p. 193.

(٣٩) المصدر نفسه، ص ١٩٤. يرى ريكور أن المقاربة الأخلاقية محدودة في مقاربتها لمفهوم الشر؛ فهي تعادل بين الشر والخير، وترى أن الإنسان قادر على التمييز وبالتالي الابتعاد عن الشر والاتجاه نحو الخير، انطلاقًا من تربية الإنسان. هذا هو الخطاب الفلسفي الأخلاقي من بارمينيدس الذي اصطحب الإنسان في رحلته خارج ثنائية النهار والليل، وهو نفسه الذي أخرجه أفلاطون من الكهف، عالم الظلال إلى عالم الحقيقة، ثم هو نفسه الذي انتزعه ديكارت من الأحكام المسبقة والخطأ إلى الشك ثم إلى الحقيقة: إنها فلسفة تعبّر عن الإنسان الضال والضائع الذي نسي أصله.

(40) Ricoeur, tome 2: *Finitude et culpabilité*.

إن القول إن الإنسان خطّاء يعني أن المحدودية الخاصة بالكائن غير المتطابق مع نفسه هي النقطة الأصلية الضعيفة التي ينبثق منها الشر؛ فانطلاقًا منها يبرز الشر كسلوك واع - إرادي حر يعبّر عن نفسه ويعترف به كائن يقر مسبقاً بأنه بريء. هذا الانتقال من البراءة إلى الخطأ هو الّذي يجعل مفهوم «اللاعصمة» مفهومًا غامضًا(٤١). إن هشاشة الإنسان ليست فقط المكان الذي ينبثق منه الشر، وليست فقط أصل الشرور الإنسانية كلها، بل إنها تمنح الشر «**القدرة**» على الظهور والإنبثاق وفرض نفسه باعتباره واقعًا ملموسًا.

إن أي بحث أو تأمل بشأن وعي الخطأ واللاعصمة يفترض الوقوف والتأمل في مفهوم «الحرية الإنسانية»، أو بعبارة أخرى «حرية الاختيار» (Serf-arbitre) في علاقته بمفهوم «عدم العصمة»؛ فداخل هذه العلاقة تبدو حرية الاختيار كما لو أنها حرية ضعيفة قادرة على الوقوع في الخطأ، لكن داخل علاقته برمزية الوعي بالخطأ وبالذنب تبدو هذه الحرية مسؤولة عن جميع الأفعال والذنوب والشرور المركزية. يحاول ريكور داخل هذا الإطار الإشكالي لمفهوم «حرية الاختيار» الكشف عن الأبعاد الثلاثة التي تشكل هذا المفهوم.

البُعد الأول لـ «حرية الاختيار» هو أن الشر ليس عدمًا ولا مجرد خطأ بسيط أو غياب لنظام معيّن ظهر بسببه، بل إنه وجود واقعي- موضوعي يفرض نفسه على الإنسان ومن ثمة على حريته، وهنا الإشكال الأساس لمفهوم «حرية الاختيار»: كيف يمكن أن يكون الشر موضوعيًا ويكون الإنسان، في الوقت نفسه، مسؤولًا عنه؟

يتعلق **البُعد الثاني** بخارجية الشر؛ فهذا الأخير يأتي إلى الإنسان من خارج، ويعبّر عن نفسه بشكل موضوعي، ثم خضوع الإنسان له انطلاقًا من إغوائه له(٤٢). ليس الإنسان الشرير الأول أو المطلق، بل إنه كذلك من الدرجة الثانية(٤٣)، فالشر حاضر دومًا، وحيث إنه كذلك فإنه سيظل مرتبطًا بالإنسان بشكل كبير.

يكمن **البُعد الثالث** في كون الشر يتنقل إلى الإنسان كما ينتقل المرض المعدي؛ فتاريخيًا، كان الشر مرفوضًا من طرف الإنسان لكنه في المقابل حاضر بقوة، وهذا الحضور يعتبره الإنسان نوعًا من تسميم الوجود البشري أو تلطيخه(٤٤).

(٤١) المصدر نفسه، ص ١٩٩.
(٤٢) المصدر نفسه، ص ٣٦٥.
(43) Ricoeur, tome 2: *Finitude et culpabilité*.
(٤٤) المصدر نفسه، ص ٣٦٦.

الناصر عمارة*

المرض: مقاربة إيتيقية هرمينوطيقية

تبحث هذه الدراسة في تأويل المرض بوصفه مظهرًا لحياة إيتيقية داخلية وعميقة لوجود متلبّس بالجسد ليقول شيئًا ما عن تلك الحياة التي تختبئ وتتموّه لتُفلت من العلاج بوصفه عقابًا في المنظور الإيتيقي للطب المعاصر، بما يحمله من شرور تتلون بلون العلم وتحاجج بسلطة المعرفة، إذ تصطبغ المنظومة اللغوية للطب بالصبغة الإيتيقية (المرض الخبيث والصامت، الموت الرحيم، الورم الحميد، الرعاية الطبية...)، وهو ما يستدعي الحاجة إلى إعادة فهم السلوك البيولوجي للمرض من خلال هرمينوطيقا (تأويلية) تُصغي إلى صوت المرض في تجلّيه الأنطولوجي، أي بوصفه تعبيراً عن وجودٍ للذات خارج حدود البيولوجيا البشرية.

وإذ تضع هذه الدراسة، في بدايتها، مفهوم المرض قبالة مفهوم الشر، فلأنّ المرض الذي أصبح أقوى من الحياة نفسها، هو صناعة طبية للشر في الجسد، في ما يظهر من الآثار الجانبية للأدوية، وتطوّر «شراسة» الفيروسات، و«وحشية» الميكروبات، إذ نشهد في هذا السياق مفارقة كبيرة تتمثّل في أن الأمراض تطورت وازدادت فتكاً مع تطور الطب وتحسّن تقنياته وآلياته العلاجية، الأمر الذي يعني أن المرض، في جانبه الإيتيقي، «يثأر» و«ينتقم» من الطب، مُطوّرًا أساليبه في التمويه والخداع والتضليل، ومُغيّرًا أعراضه على الجسد، باعتبار ذلك ردّة فعل على «سوء فهم» لخطاب الحياة الإيتيقية للمرض. كما تتطور «المناعة» إيتيقاً أيضاً، وتتحصّن بالقيم التي يتبنّاها المريض عن الحياة والطبيعة والمجتمع، فالمرض «يسمعنا» من حيث لا «نسمعه»، إنه يصغي إلى الأحكام (الطبية والأخلاقية) التي تصدرها المنظومة «العقلانية» لحياة خارجية (علمية، اجتماعية، دينية، نفسية...).

ومنه تُحلل هذه الدراسة، على مستوى آخر، الطابع العقلاني لحياة المرض، من خلال جعل المرض يُقيم على مسافة من الجسد لنتمكن من تعقّله في المكان الأصلي والحقيقي الذي يسكنه، انطلاقًا من السؤال الأنطولوجي: هل «نحن» نمرض؟ أم أن المرض «يُصيبنا»؟ وما التوجّه إلى الطب البديل (الأعشاب..) إلا طريقة لنقلِ قراءتنا لحياة المرض من صورة معتمّة (الصناعة الطبية) إلى صورة أوضح (الطبيعة الخالصة).

إن ذلك يقودنا إلى إعادة فهم العلاقة بين الطبيب والمريض، وتحويل منظورها من كونها علاقة علاجية استشفائية إلى عقد أخلاقي يلتزم فيه الطبيب بـ«الإصغاء» إلى المرض، كما يلتزم فيه المريض (ضمنياً) بتقديم الصوت الداخلي والأصلي للمرض من دون تضليل أو خداع.

في نهاية الدراسة نقرأ «وصية» المريض إيتيقًا، مؤوّلين خطاب الوصية بما هي لحظة شفافة وحقيقية لصوت المرض الداخلي ولحياته الأنطولوجية؛ المرضُ مخاطبًا الحياة، بدليل أن المريض المشرف على الموت يُوصي أناسًا لن يعيش معهم ولن يتأثر بموقفهم، ومن ثمة هو كلام المرض بذاته وفي ذاته.

ما عادت الثنائية الطبيّة «مرض/علاج» متماسكة وصامدة أمام تطور حياة المرض نفسه في الأشكال المموَّهة التي يتخذها داخل جسد المريض، وهو ما يعني أن حالة المرض المعاصرة تنتج

* قسم الفلسفة، جامعة مستغانم، الجزائر.

خطابًا متخفيًا للجسد، كتعبير عن قلق ما، ككلام للذات عبر الجسد خارج حدوده البيولوجية، في ما يمكن أن يشكّل ثنائية بديلة هي الثنائية التأويلية «كلام/ إصغاء»، بوصف المرض خطابًا يقول شيئًا ما عن شيءٍ ما، والصحة بوصفها حالة صمت للجسد. فالطب يبدأ في قوة الإصغاء إلى المرض، أي في الإصغاء إلى صوت التوازن المختل بين الجسد والنفس بما أن المرض يصيب الجسد بينما يصيب الألم النفسَ والذات، فالإصغاء هو مظهر الحكمة في الطب، ولذلك نُميّز بين الطبيب الحكيم (مثال الطبيب الحكيم جالينوس) والطبيب المُداوي بمعناه التقني المعاصر.

تقوم وظيفة الطب في إعادة التوازن إلى جسد المريض، غير أنه «عند استعادة التوازن، يجد كل فعل طبي اكتماله في قمع الذات، وهو المنظور الذي يَلوح في أفق كل علاج»[1]، وهو فعل يفترض أن المرض يأتي كاضطراب بعد حالة «عادية» للجسد، من دون أن يستطيع تحديد ما الذي كان «عاديًا» فيه، ويتجلى قمع الذات في الفعل الطبي العلاجي من خلال كَبْت صوت المرض الذي ليس صوت الطبيعة البيولوجية فقط بل هو صوت تاريخ الجسد وقلقه والعلاقات التي يُنشئها مع محيط من الأصوات والأفعال والقيم التي يتفاعل معها أيضًا، مُبديًا امتعاضه من بعضها وسعادته ببعضها الآخر ومقدِّمًا «رأيه»، على طريقته، موافقة أو معارضة، لما يدور حوله من دون تطابق مع الأفكار التي يتبنّاها عقل صاحب الجسد، فللمرض عقله الداخلي الخاص.

يمارس الطب سلطته الأقوى في قمع الذات، بما أنه يتحكم في جوهر الحياة البشرية، تلك الرغبة الإنسانية القديمة في البقاء ومحبة الحياة؛ فالناس يمكنهم تحدّي كلّ سلطة ومواجهة كل قوة لكنهم يستسلمون ليَدِ الطبيب بلا مقاومة، كما يمكنهم الاختيار بين ما يرغبون فيه وما لا يرغبون فيه، لكنهم لا يختارون دواءهم عند المرض، فلا رأي إذن، ولا حرية ولا إرادة في مواجهة المرض. ولذلك يلجأ المرض إلى التخفّي والتمويه والخداع كأشكال للتهرّب من حالة القمع، فتُبدِّل الفيروسات أشكالها وأساليب مقاومتها لتصبح مع الوقت أكثر فتكًا و«ذكاءً»، ويغيّر بعض الأمراض أعراضه الظاهرة معطيًا علامات خاطئة عن وضعه ومكانه الحقيقيين ليفلت من التشخيص الطبي المتكرر. فما الآثار الإيتيقية لممارسة سلطة الطب؟ وما طبيعة العلاقة بين المرض والإنسان؟ هل المرض، في فلسفة الطب المعاصر، هو خلل جسدي طبيعي فقط، أم هو مشكل إيتيقي أيضًا؟ كيف يُشكّل المرض تحديًا إيتيقيًا للعقلانية المعاصرة؟

من إيتيقا الشر إلى إيتيقا المرض

منذ جنيالوجيا نيتشه لمفهومي الخير والشر بالخصوص، برزت مشكلة الشر كتحدٍّ كبير للعقل الذي ظهر أنه أنجز مسائله المعرفية الأساسية بعد الثورة الكوبرنيكية التي أحدثها كانط على مقولاته (أي العقل) والتي بقيت عالقة ميتافيزيقيًا منذ أرسطو على الرغم من مرورها عبر المنعطف الديكارتي. وبعد الحربين العالميتين، ظهر أن الشر ليس مفهومًا مفارقا للعقلانية بل هو في صلب التفكير العقلاني نفسه، حيث «إن الحضور الكثيف للشر يحطم قوة العقل وينهشها»[2]، وعليه، فإن الحكم الأخلاقي الموروث عن كانط والمغلّف

(1) Hans-Georg Gadamer, *Philosophie de la santé*, trad. de l'allemand par Marianne Dautrey, la grande raison (Paris: Grasset; [Bordeaux] : Mollat, 1998), p. 49.

(2) Guy Petitdemange, *Philosophes et philosophies du XXe siècle,* la couleur des idées (Paris: Ed. du Seuil, 2002), p. 402.

بالشمولية والكليانية بدأ يفقد توازنه أمام جزئيات الواقع التي لا تخضع لمنطق شمولي يتمرد فيه الحكم الإيتيقي(٣) نفسه على مبادئ العقل، ومن ثمة اتجه البحث الإيتيقي حول مشكلة الشر إلى دائرة العملي.

على الرغم من أن هذا التوجه الإيتيقي مشروع، فإنه غير مبرر بما يكفي، «فإذا كان السؤال ‹من أين أتى الشر؟› يفقد كل معنى أنطولوجي، فإن السؤال البديل ‹من أين أتى فعلنا للشر؟› يهبط بمسألة الشر كلها في دائرة الفعل والإرادة والتعسف»(٤). فنحن إذن أمام عائق معرفي يحول دون إدخال مسألة الشر إلى دائرة موضوعية الحكم الأخلاقي، بالمعنى الكانطي. ذلك أن الشر، ومن خلال جذوره الأنطولوجية، يأخذ طابعًا رمزيًا، وبالتالي، فإن «رمزية الشر تقوم باستدعاء علم للتأويل هو الهرمينوطيقا»(٥)، أي إن المهمة التأويلية هنا تقوم على فهم الدائرة الهرمينوطيقية للشر بين الأنطولوجي (المدعوم ميتافيزيقيًا) والعملي المستعاد رمزيًا في المؤسسات الاجتماعية والقوانين الوضعية والأفعال السياسية.

غير أن مشكلة الشرّ لم تبقَ محافظة على طابعها الكلياني بل اشتُقت منها تجليات عملية، أهمها الشر الوافد من العلم بعد أن ثبت أن مقولة «العلم لا يأتي إلّا بخير» ما عادت مستساغة فلسفيًا ولا صامدة أمام النقد الممارس في دائرة العلوم الإنسانية عمومًا. فمع ظهور البيوتيقا(٦) (Bioéthique) في نهاية القرن العشرين، وُضِع العلم (والطب خصوصًا) تحت العين النقدية للإيتيقا المستندة فلسفيًا على القراءات التأويلية لمدرسة فرانكفورت (هابرماس خصوصًا) وعلى الحفر الجنيالوجي الذي مارسه فوكو (**تاريخ الجنون، ميلاد العيادة..**)، وعلى الدراسات المتخصصة مثل: «الإيتيقا والطب» (٧) لبيتر كومب (٨).

«المرض هو شر الطب المعاصر». لنتأكد من هذه الفرضية الهرمينوطيقية، أي باعتبار المرض مظهرًا تأويليًا للشر الذي ينتج من الممارسة الطبية التي تهدف إلى العلاج بوصفه إعادة التوازن للحياة البيولوجية بينما هي في الاتجاه الآخر قتل للحياة الأخلاقية للجسد، لننطلق من المثال التطبيقي التالي: عندما نقرأ ورقة الإرشادات المرفقة بأي دواء نجد أنها تحتوي دائمًا على عنصر تُسميه «آثارًا جانبية» تفوق ربما دوافع العلاج عددًا وفعالية. وعبارة «آثار جانبية» ليست، في الحقيقة، إلّا لغة مخففة لعبارة أخرى أكثر ألمًا هي «أمراض ناتجة من تناول الدواء» بحسب تأويل أوّلي للغة الطب والصيدلة المتولدة عنه. والبدء بتأويل لغة الطب ليس اختيارًا اعتباطيًا، بل إن العودة إلى سقراط تحيل إلى هذه الضرورة الفلسفية، إذ « يُشبِّه سقراط بالعقار (فارماكون) النصوصَ المكتوبة التي جاء بها فيدروس. إن هذا الفارماكون، هذا ‹العلاج›، هذا ‹الشراب›، الذي هو في الأوان ذاته سمٌّ ودواء، إنما يتسلل من قبل إلى جسم الخطابات بكلّ لبسه. يمكن أن يكون لهذا

---

(٣) يجب أن نميّز بين الأخلاق (Morale) والإيتيقا (éthique): فالأخلاق هي منظومة المعايير القيمية النظرية التي تحدد القوانين الأخلاقية المُلزمة، بينما الإيتيقا هي منظومة الرؤى الفلسفية التي تهتم بحل المشكلات والمفارقات الأخلاقية التي ينتجها العلم والحياة العملية، وهي الرؤى التي تنظر في المستقبل والمنفتحة على إمكانية التأويل.

(4) Paul Ricoeur, ‹Le Mal: un défi à la philosophie et à la théologie,› dans: Paul Ricoeur, *Lectures III: Aux frontières de la philosophie*, la couleur des idées (Paris: Ed. du Seuil, 1994), p. 219.

(5) Paul Ricoeur, *De l'interprétation: Essai sur Freud* (Paris: Ed. du Seuil, [s. d.]), p. 49.

(٦) البيوتيقا: هي المجال المعرفي الذي يتناول المسؤولية الإيتيقية عن إدارة الحياة البيولوجية للإنسان في الأساس في إطار تطور التقنيات والمعارف.

(7) Peter Kemp, *Ethique et medicine*, traduit du danois par Else-Marie Jacquet-Tisseau, tierce medicine (Paris: Tierce, 1987).

(٨) بيتر كومب (Peter Kemp) (١٩٣٧-)، فيلسوف دنماركي، مدير مركز الأخلاق والقانون، وأستاذ الفلسفة بجامعة كوبنهاغن، وأحد أهم المشتغلين بالبيوتيقا.. أهم كتبه: *Ethique et médecine* (١٩٨٧) و *Le Discours bioéthique* (٢٠٠٤).

السحر، لهذه القدرة على الفتنة، لقوة الاجتذاب هذه، في الأوان ذاته أو طورًا فطَورًا، مفعولان أحدهما طيب والآخر خبيث»[٩]، وعلى هذا الأساس تسكن القضايا الإيتيقية المتعلقة بالمرض داخل اللغة الحاملة لمنظومة العلاج والتطبيب عبر معجم: المرض الخبيث، المرض المزمن، القتل الرحيم، المرض الوراثي...»

تحتاج هذه المنظومة اللغوية، المبنية إيتيقيًا، إلى قراءة تأويلية، انطلاقًا من اعتبار المرض شرًا[١٠]، بما أن «فعل الشر هو فعل إيلام الآخر»[١١]، فحالة المرض تُمثل مفارقة رمزية على المستوى الوجودي، إذ إن المريض يكون لديه الانطباع بأنه في علاقة غير متجانسة مع جسده، وكأن هذا الجسد عبء عليه يجره وراءه، فهو يعوقه ويمنعه من أن يصبح هو نفسه، وأن يحقق ما يطمح إليه عندما يتخيل ما يمكنه فعله في حال كان سليمًا، وهنا تكون المعاناة مضاعفة، فهو لا يعاني فقط بل يعاني المعاناة أيضًا، «فالسعادة ليست مناقضة للمعاناة»[١٢].

المرض كينونة أنطولوجية تتخذ أبعادًا فوق- طبية، حيث «يُحس المريض بأن جسده هو جسد آخر، ويرى الآخرون مرضه»[١٣]، ولذلك تشكل المسافة الوجودية بين المريض وجسده مكانًا لتكاثف رموز الشر وفقدان الإرادة، الشعور بالاغتراب..، ولذلك قال إبيكتيت[١٤]: «توجد أشياء تابعة لنا، وأخرى غير تابعة لنا، أمّا التي هي تابعة لنا، فهي أحكامنا وتوجهاتنا ورغباتنا، وبكلمة واحدة كل فعل نابع من أنفسنا، وأمّا التي ليست تابعة لنا فهي الجسد، التكاليف العامة، السمعة.. وبكلمة واحدة كل ما ليس بفعل لذاتنا. وما يتبع لنا، هو في طبيعته حر، بلا عائق، أمّا ما لا يتبع لنا فهو غير متناسق، عبد، غريب، مكبّل»[١٥]. ويريد الطب تعديل تلك المسافة، من خلال الوسائل العلاجية الصيدلانية، بأن يعيد الانسجام والتناسق بين الجسد والذات بالقضاء على المرض، المرض بوصفه غريبًا ودخيلًا على الحياة ولكنه حياة أخرى أيضًا؛ ففي اللغة اليومية لا يقول المريض «لديّ مرض» بل يقول « أنا مريض»، وهذا يعني أنه تحوّل إلى عمق وجوده، وكأن المرض غيّر هويتنا إلى هوية أخرى إلى وجود مختلف.

عقلنة الحياة الإيتيقية للمرض

«إن الطب لا يفهم المرض»، تدلّ هذه العبارة، هرمينوطيقيًا، على أن الطب لا يستطيع إيجاد «المكان الخفي للصحة»[١٦] بحسب تعبير غادمير(Gadamer)، وهو المكان الكامن وراء المرض، إذ يستطيع الطب أن يشخّص طبيعة المرض ولكنه لا يستطيع أن يصف لنا ما هي الصحة، وفي هذا السياق يمكن أن نضع

(٩) جاك دريدا، **صيدلية أفلاطون**، ترجمة كاظم جهاد (تونس: دار الجنوب للنشر، ١٩٩٨)، ص ٢١-٢٢.

(١٠) يمكننا أن نلاحظ أيضًا أن في كلمة Maladie (مرض) تظهر كلمة Mal (شر) وإنْ ليست مشتقة منها كما هي الحال في كلمات **Mal**aise أو **Mal**faisance...

(11) Ricoeur, *Lectures* III, p. 230.

(12) Kemp, p. 64.

(13) Henri Ey, *Naissance de la medicine*, eo defuncto, recognovit, notas et indicem adjecit H. Maurel (Paris; New York; Barcelone: Masson, 1981), p. 10.

(١٤) إبيكتيت أوأبيكتيتوس (Epictète) (٥٠م- ١٣٨م). فيلسوف رواقي روماني وُلِدَ في آسيا الصغرى، وكان عبدًا في شبابه، ثم تحرر وعاش ودرس في روما حتى سنة ٨٩ م. كان يعتقد أنه ينبغي ألّا ننشد أن تسير الأمور كما نشتهي، بل ينبغي أن نرضى بها كيفما وقعت وعلى أي صورة جاءت. ومن آرائه أيضًا أن هنالك عناية إلهية حكيمة تحكم كل الأشياء، لذا فإن ما يعدّها البشر مصائب هي في الحقيقة أجزاء من خطط إلهية لترتيب الأمور للأفضل. وقد اعتقد أن الحمقى فقط ينزعجون من الحوادث التي تخرج عن سيطرتهم، وأن الرواقي الأصيل يستطيع مواجهة الموت والنكبات بنفس مطمئنة. ولم يكتب شيئًا وإنما نقل أحد تلامذته أريان (Arrien) حكمه وأفكاره في ما سميّ Manuel.

(15) Epictète, *Manuel*, trad. François Thurot (Paris: Hachette, 1889), p. 1.

(16) Gadamer, p. 113.

مفهوم المرض ضمن دائرة إيتيقية غير خاضعة لسلطة العلم وإكراهاته الإبستيمولوجية، إذ إن «المرض الطبيعي يُفصح عن استقلاله بأن يُجابه العدوانات الصيدلانية بردود فعل انبثاثية تنقل موضع الألم، ولعلها تفعل ذلك في سبيل تقوية نقاط مقاومته وتعديدها. يدافع المرض الطبيعي عن نفسه، وبإفلاته على هذا النحو من العوائق الإضافية ومن إمراضية (القدرة على توليد المرض) الفارماكون المضافة على نحو نافل، يواصل المرض مسيرته»[17]. فللمرض حياته وسلوكه الأخلاقي[18] الذي يجب ألّا يتعارض مع سلوك الطب وآليات العلاج، حيث إن تجربة المرض، بما هي إحساس ومعايشة للمعاناة، هي تجربة ذاتية وخاصة ولا تخضع للتواصل، لأنه «عندما نعاني، فلا نتعقل المعاناة إلا نادرًا، وعندما نتعقل المعاناة، فإننا نعاني أقل. إذ يوجد، في الواقع، فرق فاصل بين العقل والمعاناة، إذ لا يكون العقل مختزلًا إلّا إذا أنكر المعاناة»[19]، فالمعاناة هي التجلي غير العقلاني للعقل حين المرض، ومن ثمة يبتعد العقل عن جوهره، معلقًا (époché) العمل بمبادئه، حتى الشفاء، ولكنه يرجع إلى عمق الوجود الذي تتأسس عليه حالة المرض؛ فعندما يحس المريض بأنه ضحية اللاعدالة (من منظور الذات وليس الجسد)، فذلك لأنه لا يبحث عن أسباب مرضه فقط بل يريد أن يجدها، يريد أن يعرف لماذا سقطت عليه مصيبة المرض بينما لم يفعل شيئًا يستحق عليه ذلك.

إن هذا يعني أن المعاناة لا تتولد من المرض فقط بل أيضًا من الأحكام الأخلاقية التي نُسقطها عليه، أي في عملية تعقّله الواعية، «فما يجعل الناس مضطربين، ليست الأشياء، بل الأحكام التي نحملها عن الأشياء، فالموت ليس مرعبًا، بل الحكم بأن الموت مرعب هو المرعب[20]»، والمرض، كذلك، ليس شرًا في ذاته، بل الحكم الذي نصدره حول المرض بأنه شرٌّ نزل بنا أو أنه خبيث وعدائي... هذا الحكم ذاته هو الشر.

إن المقاربة الفلسفية للمرض تقوم على تأويل المعنى المزدوج الذي يوّلده تعقّل المعاناة بالنسبة إلى المريض، أي في تلك الدائرة بين المرض بوصفه معاناة للجسد، بما أنه صادر عن طبيعة المريض نفسه، والعقل بوصفه المكان الذي تتحول فيه المعاناة إلى سعادة، حيث «إذا لم يكن لك نفور إلّا ممّا هو مناقض للطبيعة فيما هو تابع لك، فلن تسقط في أيّ ممّا تنفر منه، لكن إذا كان لك نفور من المرض، الموت، أو الفقر، فستكون حزينًا»[21]، فتعقّل المرض، إذن، ليس بغرض تجاوزه أو التقليل من المعاناة التي يسببها فقط، بل الغرض، أيضًا، تحويله إلى مصدر للسعادة، سعادة معيشة كتجربة عقلانية وجسدية، كآخرٍ نربط معه علاقة وفي تلك العلاقة تتجلى الذات لذاتها عبر المسافة التي يوفرها الشعور بألم المرض ومعاناته، «فالمرض تعاسة بالنسبة إلى الجسد، ولكنه ليس تعاسة بالنسبة إلى الإرادة، إذا كان لا يريد. فأن يكون المرء أعرج فهو كدرٌ بالنسبة إلى الركبة وليس للإرادة، قُل الشيء نفسه عند كل حادث وستجد أنه كدرٌ بالنسبة إلى شيء آخر وليس لك»[22].

(١٧) دريدا، ص ٥٥.

(١٨) فلربما إن قلنا أمام مريض بالسرطان إنه مرض خبيث، فيزداد المرض فتكًا وعدوانية لأنه -المرض- يرفض هذا الوصف، فيقوم بردة فعل سلوكية على التوصيف اللاأخلاقي بالنسبة إليه، وإن كان هذا افتراضًا، فإن بعض التجارب العلمية اليوم تؤكد أن شكل بلورات الماء يتغير عند الحديث بكلام سيئ وآخر طيب، فيأخذ شكلًا قبيحًا عند الأول وشكلًا حسنًا عند الثاني، وهذا يدل على أن الكائنات غير الحية لها حياتها الأخلاقية فما بالنا بالكائنات الحية كالفيروسات والمكروبات...

(19) Bertrand Vergely, *La Souffrance: Recherche du sens perdu*, Folio. Essais; 311 ([Paris]: Gallimard, 1997), p. 28.

(20) Epictète, p. 4.

(٢١) المصدر نفسه، ص ٣.

(٢٢) المصدر نفسه، ص ٦.

إن هذا التأويل الذي يقدمه إبيكتيت بشأن المرض يطرح تناقضًا على المستوى المنطقي في الفصل غير المبرر بين الجسد والإرادة (كوظيفة عقلانية)، ولكنه يقدّم حلًا إيتيقيا لتعقل المرض، بجعله يسكن خارجًا في آخر ليس هو نحنْ، أي باتخاذ مسافة هرمينوطيقية (Distanciation herméneutique) بين الكائن العقلاني والمرض اللاعقلاني ليتمكن من فهمه وتأويله، ومن ثمة إخراجه من دائرة الشر المفرغة إلى دائرة التعقل العملي، أي بجعل تجربة المرض خاضعة لمنطق السعادة- في- الزمن، لأن تعقل الزمن الإيتيقي للمرض يسمح بتوليد السعادة منه. ولذلك، رأى أبيقور أن «الأمراض المزمنة تسمح للجسم بالشعور باللذة أكثر من الألم»[٢٣]، وهو بالضبط ما نقصده بالقول: أن نضع أنفسنا في-علاقة- مع المرض، وهي العلاقة التي تسمح بتأويله وليس القضاء عليه، حيث لا يمكن ذلك، «فالكائن الحيّ متناهٍ ومرضه أيضًا: وبالتالي ففي مقدوره أن يتمتع عبر داء الحساسية[٢٤] بعلاقة بما يشكل له الطرف الآخر، وأن أَمَدَهُ محدود، أن الموت مسجَلٌ من قبل، وموصوفٌ (كما نقول عن الدواء) في بنيته.. إن خلود الكائن الحي وكماله يقومان في عدم تمتعه بعلاقة مع أي خارج»[٢٥]؛ فعقلنة المرض تمرُّ عبر أخلقته، أي بإعادة التأمل في الوساطة التي ينشئها المرض بين المريض وجسده وتحصيل السعادة في تلك العلاقة، وهذا ليس مضادًا لعمل الطب لأن مهمة الطب هي العلاج لا الشفاء، ومن ثمة فإن الحُكم على المرض يكمن في الإحساس به، «إذ يكمن كل خير وكل شر في الإحساس»[٢٦]، فمن خلال عبارة أبيقور هاته، نستطيع القول بأنه منذ الأخلاق الرواقية يوجد توجهٌ فلسفي لإنجاز مَهَمة جعل الناس تعيش بشكل أفضل، وخصوصًا الاستيعاب العقلاني لحوادث وجودنا التي نتصورها تراجيدية.

إيتيقا الطب والعقد الأخلاقي

«إن الشر يُصنع في المخابر». يمكننا جعل هذه العبارة عنوانًا لعصر الطب المعاصر الذي يمثل نهاية الطب بالمعنى الأخلاقي، حيث يُصنع المرض ويُصنع معه لقاحه ومصله وعلاجه..؛ فالأمراض الناتجة من التعديلات الوراثية على المنتجات الزراعية وتلك الناتجة من الإضافات الكيميائية وحتى تلك التي تسمّى آثارًا جانبية للكثير من الأدوية أو الأخرى التي يُولدها قلق العصر من اضطرابات ذهنية ونفسية وحالات عصبية أو أمراض العمل.. كل ذلك ليس من إنتاج الطبيعة بل هو من إنتاج إيتيقي لمنظومة الطب المعاصرة بما أن هذا الطب يجعل من تلك الأمراض وقودًا لتحريك الأطروحات العلمية التي تدّعي الموضوعية.

بناء عليه، تحوّل المرض من كونه فسادًا للطبيعة (بالمعنى الأرسطي) إلى مشكل إيتيقي بامتياز، في سياق اجتماعي واقتصادي تُعتبر فيه مهنة الطب مهنة تجارية أكثر منها مَهمة إنسانية، إذ يمكن للطبيب أن يحوّل علاجًا دوائيًا بسيطًا إلى عملية جراحية معقدة ومكلفة، بمجرد أنه يملك سلطة «القرار العلمي» فقط، ويمكنه أن يتلاعب بالمريض والمرض معًا بحسب التكلفة، أمام مريض عاجز عن اتخاذ القرار لأنه يستشعر ضعف وجوده الإنساني المسجون في جسد غير مراقب، جسد حاضر ولكنه فاقد لقوته، ولذلك

(٢٣) «رسالة إلى مينيسي» (Lettres à Ménécée)، في: أبيقور: **الرسائل والحكم**، دراسة وترجمة جلال الدين سعيد (تونس: الدار العربية للكتاب، [د. ت.])، ص ٢٠٩.

(٢٤) يرى دريدا أن «المرض الطبيعي للكائن الحي محدد في جوهره كـ: حساسية Allergie، أي كردة فعل على عدوان عنصر غريب. ومن الضروري أن يكون المفهوم الأكثر عمومية للمرض متمثلًا في الحساسية، ما دام على الحياة الطبيعية للجسم ألّا تمتثل إلا لحركاته الخاصة وداخلية النشوء»، انظر: دريدا، ص ٥٥.

(٢٥) المصدر نفسه، ص ٥٥-٥٦.

(٢٦) أبيقور: الرسائل والحكم، ص ٢٠٤.

حذّر أبو بكر الرازي بقوله «إعلم أنه من أصعب الأشياء على الطبيب: خدمة الأمراء، ومعالجة المترفين والنساء.. وإذا توسم بخدمة الملوك ربما صار بخدمتهم أميرًا لاسيما إذا كان الملك عاميًا»(٢٧)، فالطبيب كائن أخلاقي كذلك، غير أن للمرض كينونته التي لا تخضع للعلاج فقط، إنها كينونة تمتلك قرارها بذاتها وبإمكانها التملّص والانفلات من قبضة الطبيب بمجرد خطأ أخلاقي، ومنه أمكننا وصف الطب بالفن، «الطب هو فن، حيث يُكلَّف الطبيب بالإمساك بالمرض، ويأخذ هذا الإمساك معنى مزدوجًا، فهو عنف بالنسبة إلى المرض وهو نجاة بالنسبة إلى المريض»(٢٨). غير أن ردّة فعل المرض على العنف المارَس عليه (في سياق أخلاق الطبيب) تؤول إلى حالة التعاسة لدى المريض، لأن العنف الممارَس ناتج من المعرفة الطبية لا من الحكمة الطبية، والحكمة هنا هي وضع المعرفة الطبية في سياق أخلاقي للجسد، كأن يروّضه الطبيب على التعامل مع الدواء والاستجابة له (يظهر ذلك جليًا في عملية نقل الأعضاء وكيف **يرفض** جسد ما عضو جسد آخر). فالاختيارات الدوائية هنا هي خيارات أخلاقية كذلك، ولذلك نجد الكثير من الأطباء يلجأون إلى وصف المضادات الحيوية في المقام الأول كعنف ممارَس على المرض، مع علمهم بالأضرار التي تسببها المضادات الحيوية من قتل للبكتيريا النافعة وغيرها..

لماذا يختلف علاج المرض نفسه من شخص إلى آخر؟ فقد يستجيب مريض لعلاج ما بينما لا يستجيب آخر للعلاج نفسه! إن هذا يدل على ارتباط المرض بجسد صاحبه من جهة وعلى ذاتية المرض ممّا لا يسمح بتعميم العلاج. فالمرض إذن، كينونة إيتيقية مخصوصة وليس هدفًا طبيًا فقط، كما يمتلك كل جسد قدرته الخاصة والكامنة على شفاء نفسه (في ما نسمّيه المناعة مثلًا)، إذ «يُزعج الفارماكون (العلاج الصيدلاني) الحياة الطبيعية، لا الحياة عندما لا يمسّها أي مرض فحسب، بل حتى الحياة المريضة، أو بالأحرى حياة المرض. ذلك أن أفلاطون يعتقد بالحياة الطبيعية والنمو العادي للمرض، إذا جاز القول..، نتذكر أن محاورة «الطيماوس» تشبّه المرض الطبيعي بجسم حي ينبغي أن ندعه ينمو بحسب معاييره وأشكاله الخاصة، وبمقتضى إيقاعاته وتمفصلاته المتمايزة»(٢٩). إن الأمر يتعلق بـ «حياةٍ» إذن، على اختلاف طبيعتها: حياة مع الصحة، حياة مع المرض، أو حياة المرض. ولمّا كانت هذه الحياة مهددة أخلاقيًا بواسطة أشكال سلطوية للطب والطبيب، فإن الحكم الإيتيقي لا يصبح ذا قيمة فلسفية إلّا إذا تَمثّل الممارسة الطبية بوصفها تجربة إنسانية أكثر منها عملية تقنية بحتة، لأن قرار الطبيب ببترِ ساق المريض أو استئصال عضو من أعضائه أو تشويه جسده جراحيًا..، هو قرار يحتمل التأويل، لأنه يقع بين خيارين أساسيين، أحدهما للمريض إذا ما أمكنه التعايش (الحياة) مع مرضه من دون أن يفقد من جسده شيئًا والآخر للطبيب إذا ما رأى أن قراراته «المؤلمة» هي لرفع المعاناة عن المريض والتخفيف من ألمه.

إن جوهر العلاقة بين المريض وطبيبه وبين المريض ومرضه هو «تحصيل السعادة» (بالمعنى الذي قدّمه الفارابي في مؤلفه الذي يحمل العنوان نفسه)، ومفهوم السعادة هنا يمكن إسقاطه على مفهوم اللذة، حيث «اللذة التي نقصدها هي التي تتميز بانعدام الألم في الجسم والاضطراب في النفس»(٣٠)، فليس انعدام الألم في الجسم وحده هو ما يمنح الشعور بالسعادة أو اللذة، بل إن منع حدوث الاضطراب في النفس لدى

(٢٧) أبو بكر محمد بن زكريا الرازي، **أخلاق الطبيب**، تقديم وتحقيق عبد اللطيف محمد العبد (القاهرة: مكتبة دار التراث، ١٩٧٧)، ص ١٧.

(28) Ey, p. 10.

(٢٩) دريدا، ص ٥٣.

(٣٠) أبيقور: **الرسائل والحكم**، ص ٢٠٦.

المريض هو أيضًا مصدر سعادته، فقد يكون للمريض ألم ومعاناة من إفشاء سرّ مرضه لدى الناس أكثر من معاناته وألمه من المرض نفسه.

لذلك، يوصي أبو بكر الرازي تلامذته من الأطباء بقوله: «واعلم يا بني أنه ينبغي للطبيب أن يكون رفيقًا بالناس، حافظًا لغيبهم كتومًا لأسرارهم، لا سيما أسرار مخدومه، فإنه ربما يكون ببعض الناس من المرض ما يكتمه من أخص الناس به»[٣١]. فالعلاج، إذن، مبنيّ على قاعدة أخلاقية مهمة هي «الاتفاق» (بين الطبيب والمريض من جهة والمريض وجسده من جهة أخرى)، فقد يوقّع المريض عقد إجراء العملية الجراحية ولكنه قد لا يوافق على «العقد الأخلاقي» بينه وبين الطبيب، وعندئذ نحن أمام سؤال صعب: مَن يقرّر أين تكمن سعادة المريض؟

وصية المريض إيتيقيًا

عندما يستشعر المريض قربه من الموت، يكتب وصيته أو يلفظها، ويُفهَم، في الغالب، أن الشعور بالموت يدفع إلى قول أشياء لم يكن في الإمكان الإفصاح عنها في حال الشعور بمزيد من الحياة. وتُفهم الوصية أيضًا على أنها شكل من أشكال الوداع الأخير فقط، غير أنها حكم أخلاقي خالص، لأنها تندرج في سياق قول الحقيقة التي لا تخضع لمصلحة أو منفعة، ومن ثمة فإن وصية المريض تمثّل نموذجًا إنسانيًا نادرًا للحكم الأخلاقي المحض؛ ففي اللحظة الفينومينولوجية للوصية (أي في لحظة اقتراب المريض من ذاته)، تُولد الرابطة الحقيقية بين المريض ومرضه وعالمه الخاص، وتتجلى أحكامه الأخلاقية المكبوتة تحت وطأة سلطة الطبيب، ذلك أن الموت ليس تهديدًا للوجود الإنساني، كما كانت تعتقد الفلسفة الوجودية، بل المرض هو التهديد الحقيقي له، لأنه يجعل المريض يراقب الحياة ولكنه لا يحياها. وعليه ينصح أبيقور: «تعوَّدْ على اعتبار الموت لا شيء بالنسبة إلينا، فالموت لا يمتُّ إلينا بصلة، وتجعلنا معرفتنا بذلك نقدّر مباهج هذه الحياة القصيرة حق قدرها، فلا نضيف إليها زمنًا لا محدودًا بقدر ما نجرّدها من الرغبة في الخلود»[٣٢]. هكذا تُعلمنا الحكمة الأبيقورية أن التفكير في الموت يجب أن يرتدّ إلى التفكير في الحياة، حيث يمثّل المرض اللحظة التي تتخذ فيها الحياة من الموت نقطة مرجعية للرغبة في الحياة وفي حياة أكثر سعادة.

إن المريض يُوصي لا لأنه يتألم أو يعاني، بل لأنه سيتخلص من كل ألم ومعاناة وإلى الأبد، وتلك مفارقة الموت. وفي الوصية نقرأ الآلام الأخلاقية[٣٣] أكثر من الآلام الجسدية، وهو ما يثبت أن الأحكام الأخلاقية

---

(٣١) الرازي، ص ٢٧.

(٣٢) **أبيقور: الرسائل والحكم**، ص ٢٠٤.

(٣٣) نشرت جريدة **الشروق اليومي** (الجزائر) بتاريخ ٨/ ٥/ ٢٠١٢، مقالًا بعنوان: «اتهمت طبيبتها "البروفسور" بقتلها بمركز بيار ماري كوري: طفلة تكتب وصية قبل وفاتها بمرض السرطان»، مع صورة مرفقة للطفلة وهي ترقد في سريرها بالمستشفى. يقول المقال: «سأرحل قريبًا عن هذه الدنيا وكل ما سأتركه سيكون طاهرًا ونقيًا، رسمتُ في نفوس الكثيرين المعنى الحقيقي للشجاعة والأمل والصبر، بعدما صارعت مرض السرطان بابتسامة وتفاؤل كبير، موتي لن يكون بسبب هذا المرض الذي صبر عليّ ومنحني ١٠ سنوات لأتحداه، لكن وفاتي سببها استهتار الأطباء في العاصمة، الذين حكموا بموتي عندما كان عمري ثلاث سنوات، سأترك قصتي ووصيتي ليس تقليبًا للمواجع ولكن لإنقاذ مئات الأطفال الذين لا أحب أن يموتوا مثلي».
هذه العبارات التي تتفطر لها القلوب، هي مقدمة لوصية تركتها الطفلة وردة، ١٣ سنة من ولاية المسيلة، قبل وفاتها بأيام، بعد معاناة وصراع طويل مع قسوة الأطباء التي فاقت قسوة المرض الخبيث. هذه الوصية أثارت صدمة وذهول كل من عرف الضحية، وهو ما تسبب في إضراب جميع تلاميذ المدرسة التي كانت تدرس فيها وردة، خاصة أن معدلها لم ينزل قط عن ١٨ من ٢٠. وتضيف وردة في وصيتها قائلة: «بدأت قصتي مع السرطان وعمري لم يتجاوز ثلاث سنوات، أين شكّل المرض فاجعة أليمة أصابت عائلتي التي سارعت إلى أخذي للعلاج في أكبر مستشفى الجزائر، مصطفى باشا، وبالذات إلى مصلحة بيار ماري كوري، تحت إشراف طبيبة "بروفسور". وكالعادة ألقت البروفيسور حكمها المسبق والنهائي على حالتي، وحكمت عليّ بالموت رغم أن المرض كان في بداياته متمركزًا في العظم الأيمن من الوجه، وبدل إجراء العملية التي من المفروض إجراؤها لي منذ إصابتي بالمرض "كما أخبرتني =

لدى المريض أقوى من الأحكام الطبيّة، فإذا كان الطب لا يستطيع علاج الموت فلأن الموت مرض أقوى من الطبيعة التي تتأسس عليها الحياة والعلم معًا، وهذا يُذكّر المريض أيضًا بنهائية مرضه في الزمن وهو البُعد الأنطولوجي المفقود دائمًا في العلاقة بين المريض ومرضه والمختزل في اللحظة التي ينتظر فيها الشفاء.

لماذا يكتب المريض وصيته إلى أناس لن يعيش معهم؟ ولن يرى تفاعلهم مع وصيته؟ قد تكون الوصية تشبثًا بالحياة وتعلقًا بنهائيتها، ولكنها أيضًا منظومة من الأحكام الإيتيقية على الحياة بما أنها تنقل تجربة ذاتية لا مع المرض فحسب بل مع العلاج كذلك، مع الطب والطبيب. وتتجلى شفافية هذه التجربة في أسلوب الوصية الذي هو ترجمة للإصغاء الأخير إلى «المرض الصامت»، «فالإصغاء إلى ما ليس له صوت يتطلب سمعًا يمتلكه كل واحد منّا ولكنه لا يعرف كيف يستغله، هذا السمع (gehör) لا يتوقف فقط على الأذن ولكن على انتماء (zugehörigkeit) الإنسان إلى ما ترتبط به كينونته»[٣٤]، فالمرض في حاجة إلى إصغاء قبل المريض، المرض خطاب الجسد الذي لا يُسمع، بتعبير هايدغر، وبالتالي فإن الوصية خطاب المرض المسموع.

لقد ظهر، بعد هذا التحليل، أن مسألة المرض هي إشكالية إيتيقية، ولكن الفلسفة الأخلاقية القائمة على تحليل مشكلة الشر ظلت تهيمن على الخطابات الإيتيقية؛ فمنذ أوغسطين، جرى تمثّل مفهوم الشر كشر معنوي، أي كخطيئة، حيث تغيب رابطة الانتماء الحقيقي وراء مفهوم المسؤولية، المسؤولية عن فعل الشر،

= أختي الكبرى التي تدرس في كلية الطب›، اكتفت الطبيبة بإخضاعي إلى علاج كيميائي طويل المدى وقوي بالنسبة لطفلة صغيرة مثلي لازالت بنيتها هشة لا تحتمل مثل هذا العلاج، إلى جانب سوء المعاملة التي حظيت بها أنا وعائلتي المغلوب على أمرها. كان المرض ينخر جسدي على الرغم من سير العلاج الذي لم يكن ذا فائدة، بل هيج عظامي ليظهر سرطان من نوع آخر وأقوى فكانت ثماني سنوات من عمري عذابًا لا يستطيع احتماله حتى من هم في ريعان شبابهم، واكتفت الطبيبة الحاملة للقب بروفيسور بصد كل آمالي وأحلامي بالشفاء والعيش مثل كل الأطفال، ورفضت القيام بأي مجهود يذكر ضد المرض، نظرت الطبيبة وبكل برودة إلى عائلتي المجروحة وأكدت قولها السابق بأنه حكم عليّ بالموت منذ الصغر، فلا داعي لفعل أي شيء حتى أنها لم تخصص لي غرفة في المستشفى، مع العلم أني كنت في حالة يرثى لها، فالمرض وصل إلى عيني اليمنى ونخر كامل فكي، منظري في ذلك الحين لم يحتمله إلا أصحاب القلوب الميتة، أمّا عائلتي العاجزة عن فعل أي شيء كانت في حيرة من أمرها، كيف لا وأبي وأمي ينظران إلى فلذة كبدهما تتألم وتتعذب وتموت من دون المقدرة على فعل شيء، وينظران في نفس الوقت إلى رد فعل الطبيبة التي من المفروض أن تكون المنقذ والشافي والمواسي لصغيرتهما، لكن أملي بقي موجودًا وما لم تستطع عليه الطبيبة بعنادها سيستطيع عليه غيرها من ذوي القلوب الرحيمة. وبالفعل وبعد إغلاق جميع الأبواب، قررت عائلتي أن تعالجني خارج الوطن في فرنسا، ولكن بعد بيع كل ممتلكاتها، ولكن لم يقتصر الأمر عند هذا الحد، فقد وقفت الطبيبة عقبة في طريقهم ولم تمض تنازلًا عن حالتي إلّا بعد طول جهد ومدة كانت ثمينة جدًا بالنسبة لحالتي، اتجهت إلى الخارج أين تلقيت كل الاهتمام اللازم، فصعق الأطباء من حالتي وكيفية سير علاجي في الجزائر، فحضروني في وقت قياسي لعملية كانت من أنجح العمليات بنسبة ٩٩ بالمائة، وبقي تساؤلهم عن الأسباب التي أدت بالأطباء الجزائريين لترك حالتي تتدهور إلى ذلك الحد. وبعد العملية رجعت مع توصيات الأطباء بالقيام بعلاج كيمياوي الذي يُعَدّ إجباريًا بعد كل عملية نزع لورم سرطاني، واتجهت إلى مستشفى مصطفى باشا، وإلى طبيبتي من جديد، وبالرغم من اتصال الأطباء الأجانب بها لتأكيد علاجي بالطريقة الصحيحة وبالمعايير المناسبة، إلّا أن طبيبتي رفضت ذلك واكتفت بإرسالي إلى المنزل، فدفعت مرة ثانية ثمن عناد وجهل طبيبتي ‹البروفسور›، فبدأت الخلايا الميكروسكوبية التي بقيت بالتكاثر ليتولد سرطان أشد فتكًا فتدهورت حالتي، لألجأ إلى المستشفى الذي طردت منه بطريقة مهينة ودرجة حرارتي ذلك اليوم تعدت ٤٢ درجة، ودموعي اختلطت بالدماء، فتساءلت فكيف لك يا طبيبتي أن تكوني بهذه القسوة، فقبل أن تكوني طبيبة أو بروفيسور فأنت امرأة بقلب المفروض أن يكون حنونًا، فهذه الكلمات لا أظن أنها ستجد مكانًا في قلبها المغشي عليه، سأرحل قريبًا لأني لم أعد أقوى على تحمل الألم الذي حصد كل قوتي وروحي، سأرحل ولن أسامح أبدًا الطبيبة التي قتلتني، سأنتظرها هناك في عدالة الله التي لا يظلم عندها أحد، ويومها سيسأل الله الطبيبة بأي ذنب قتلت وردة..».

فارقت وردة الحياة بعد ثلاثة أيام من كتابتها هذه الوصية على فراش الموت، وسط ذهول وصدمة أهلها وجيرانها وأصدقائها الذين صعقوا لرحيل وردة التي شكلت لهم قصة شجاعة وصبر منقطع النظير، وفضلت **الشروق** نشر وصية وردة، مثلما أرادت أن تكون علنًا لإنقاذ الكثيرات من أمثال وردة اللواتي يمتن كل يوم في صمت بسبب أطباء تحولوا إلى قتلة.

(34) Martin Heidegger, *Le Principe de raison*, traduit de l’allemand par André Préau; préf. de Jean Beaufret (Paris: Gallimard, 1962), p. 129.

غير أن إيتيقا المرض تضع رابطة الانتماء الأنطولوجي في صلب التفكير. وإن أمكننا القياس على أسئلة الشر، فإنه يمكننا القول إن السؤال: من أين أتى المرض؟ ليس له أهمية بقدر السؤال: من أين أتى فعل الإمراض؟ والفعل هنا يتجلى في بُعده الإيتيقي أكثر ممّا يتجلى في بُعده الطبيعي، فعندما يمرض الجسد فإنه يريد أن يقول شيئًا عن كينونته، لا يريد علاجًا فقط بل يريد أُذنًا صاغية تَعي حياته الداخلية.

خاتمة

لقد شكّل المرض فضيحة إيتيقية للطب المعاصر تتجلى من خلال المفارقة القائمة بين تطور العلم والطب من جهة وتعاظم قوة المرض وتعقده وانتشاره من جهة أخرى (كظهور أنواع من السرطانات غير المعروفة، وانتشار الفيروسات المعقدة البنية...). وانعكس حلّ هذه المفارقة في ظاهرة العودة إلى العلاج الطبيعي (الطب البديل) في مقابل الطب التقني (أو الكيميائي) كمؤشر على أن المقاربة ذات الأولوية للمرض هي المقاربة الإيتيقية المتجلية في العلاقة الحميمة بين الطبيعة (الأعشاب..) والخلل في الطبيعة (المرض).

إن الرؤية الإيتيقية للمرض تدفع إلى إعادة النظر في التصور العقلاني للطب من خلال قراءة أبعاده في الحياة اليومية قراءة هرمينوطيقية، أي تلك القراءة التي تعيد فهم الطب ضمن سياقه اللغوي الذي تنتجه النصوص العلمية حول المرض والحدود العلاجية التي يرسمها العقل الطبي حوله.

في حياة **الإنسان العربي**، المرضُ هو جزء من منظومة التصورات اللاعقلانية عن الجسد، أي في ما يمكن أن نسمّيه «ثقافة المرض» الغالبة، وهو يعكس الحالة المَرضية العامة للحضارة العربية اليوم، مع أن التاريخ العربي الإسلامي يُذكّرنا بأنه اجتمعتْ في شخصية ابن سينا (مثلًا) الفلسفة والطب في وحدة عقلانية مثيرة للاهتمام، من خلال نظريته في النفس من جهة ومعرفته في الطب من جهة أخرى (**كتاب الشفاء، القانون في الطب**...)، وهذا ما يشير إلى أن جزءًا من حل مشكلة المرض لدى الإنسان العربي هو عقلنة تصوراته الإيتيقية عن المرض والجسد، أي بإعادة توجيهه نحو فهم مختلف للعلاقة التي تربطه بالمرض بوصف هذا الفهم نفسه جزءًا من العلاج.

يمكن، إذن، أن نَصِفَ الفلسفة نفسها كعلاج[٣٥] في مرض الإنسان العربي، في صورة تأويل العلاقة بين المرض والإنسان من خلال الحوار الذي يُدير هذه العلاقة في ثنائية السؤال والجواب، أي في إعادة بناء الممارسة الطبية العلاجية في الوطن العربي وفق المنظومة الإيتيقية التي تُنتجها الحياة اليومية للإنسان العربي ونمط عيشه وتجاربه النفسية، والتي تنعكس كلها في خطاب الجسد المريض وفي الأصوات التي يعبّر فيها عن حياة داخلية للشرور والآلام والتطلعات والآفاق التي تختزنها ذات المريض.

إن الإنسان العربي أكثر استعدادًا للمرض لأنه أقل تطلعًا إلى الحياة، ومنه تُراقب الذاتُ العربية الحياةَ من داخل جسد ضعيف ومنهك تعبيرًا عن ذاتٍ أقل تأثيرًا في حال الصحة. ولفهم خصوصية المرض في حياة الإنسان العربي، يجب أن نفهم السلطة الأخلاقية المطلقة للطبيب العربي في اتخاذ القرارات العلاجية (الدوائية أو الجراحية..) من دون الدخول في حوار أو نقاش مع المريض حول نسبة النجاح أو استعداد المريض وخياراته النفسية الممكنة لحالته المرضية؛ إذ تستمد سلطة الطبيب تلكْ قوّتها من التزام حالة الصمت تجاه المريض بينما يبدأ العلاج في حالة الحوار التي يتجسد فيها خطاب المرض كخطاب للذات.

(٣٥) تقول الحكمة الأبيقورية: «كل خطاب فلسفي لا يعالج أي مرض إنساني هو خطاب فارغ». انظر:
André-Jean Voelke, *La Philosophie comme thérapie de l'âme: Etudes de philosophie hellénistique,* Vestigia; 12 (Fribourg, Suisse: Editions universitaires; Paris: Editions du Cerf, 1993).

جواد الرباع*

المسألة الدستورية وإشكالية الانتقال الديمقراطي: حالة المغرب

يُعدّ البحث في موضوع المسألة الدستورية وبناء الدولة الديمقراطية، في أيّ مجتمع، على قدر كبير من الأهمية، أكان على مستوى المعرفة العلمية أم على مستوى المعرفة الإجرائية، وذلك باعتبار أن الدولة هي الكيان الدائم والمستقر القانوني لإرادة المجتمع، وأن الحكم الديمقراطي هو أسمى أساليب الحكم.

يؤدّي بناء الدولة على أسس الحكم الصالح إلى إرساء دعائم المجتمع الصالح، وترسيخ مقومات الفضيلة فيه؛ فالدولة، كما يقول هارولد لاسكي، «هي اللبِنة الأولى التي ترتكز عليها قبة الهيكل الاجتماعي. إنها تصوغ وتشكل ملايين الأنفس البشرية في مظهرهم وجوهرهم»[(١)].

غير أنه ينبغي ألّا يُنظَر إلى الانتقال الديمقراطي من منظور أحادي بوصفه مجرد صوغ دستور ديمقراطي وإقامة مؤسسات فحسب، بل ينبغي التحرك وفق معادلة التوازن والتوافق بين التكوين السياسي والتكوين الاجتماعي؛ فالمكونات الاجتماعية في أي دولة هي التي تهيئ الظروف الموضوعية اللازمة لبناء الديمقراطية. ودراسة الديمقراطية بمفهومها السياسي تظل منقوصة إذا تمت بمعزل عن تحليل مضمونها الاجتماعي.

ما عادت الديمقراطية، في مفهومها، إجراءات سياسية أو حصيلة عددية لنتائج العملية الانتخابية، وإنما كمنظومة قيم وأنماط من التفكير؛ إذ إنها تُبنى على أسس ثقافة الحوار والتفاوض واحترام الآخر والاختلاف في وجهات النظر. فـ«الديمقراطية المستدامة» ترتبط بالنسق الثقافي للمجتمع، وتعتمد على القيم الاجتماعية ومعتقدات المواطنين[(٢)].

* باحث في العلوم السياسية، أستاذ زائر في جامعة القاضي عياض - كلية الحقوق، مراكش.

(١) هارولد لاسكي، **أصول السياسة**، ترجمة محمود فتحي عمر وإبراهيم لطفي عمر؛ مراجعة بطرس بطرس غالي، ٤ ج (القاهرة: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، الإدارة العامة؛ دار المعرفة، [د. ت.])، ص ٥٢.

(٢) زايد عبيد الله مصباح، «اشكاليات بناء الدولة الديمقراطية في ليبيا: القيم واتخاذ القرار،» **المستقبل العربي**، السنة ٣٥، العدد ٤٠٣ (أيلول/ سبتمبر ٢٠١٢).

مقدّمة

يبدو جليًا أن التحوّل الديمقراطي ليس عملية ميكانيكية تتطلّب منا أن نضغط على آلة التحكّم للقول بأننا تحوّلنا ديمقراطيًا، وإنما هو صيرورة تاريخية تُبنى على تراكمات إصلاحية في مجالات عدة، مفعمة بإرادة حقيقية تجعل من شعارها التزام الشفافية والمصداقية والموضوعية(٣).

وتتصل قضية الديمقراطية بالمسألة الدستورية في بلد من بلدان العالم بأكثر من صلة؛ فالقول في الديمقراطية، نظرًا وممارسة، لا يمكن أن يغفل النظر في الأحوال المعيشية -الاقتصادية والاجتماعية- في البلد موضوع الحديث والدراسة. كما يجب ألّا يُصرف الانتباه عن الشروط الكونية التي تسير، أسرع فأسرع، في اتجاه التبدل والتغير(٤).

وقد اعتُبرت الوثيقة الدستورية المتعاقَد على مضامينها من بين أهم شروط نجاح الانتقال الديمقراطي، وذلك عبر الاتفاق على مجموعة من التدابير المكتوبة التي تكرّس مبدأ الفصل بين السلطات، وتضمن الحقوق والحريات العامة وسيادة أحكام القانون، وتعترف بحق المواطن في اختيار من يحكمه، وتؤسس لمبدأ تداول السلطة سِلمًا(٥).

يتحول النص الدستوري كمدخل للانتقال الديمقراطي إلى وثيقة للحقوق والحريات، والى صكّ لتجسيد الاتفاق السياسي، وكذا إلى برنامج عمل للمقررين ومجال لاستلهام محددات السياسات العمومية.

لقد أدى تراكم الأبحاث والجهود النظرية لتفسير عمليات الانتقال إلى الديمقراطية إلى إنشاء ما سمّاه الباحثون مدرسة علم الانتقال الديمقراطي. غير أن مقولات الانتقال الديمقراطي وُجدت في الحقيقة قبل أن تؤسس المدرسة التي حملت هذا الاسم، وذلك بداية في كتابات توكفيل أو جون ستيورات ميل، ثم في ما بعد بظهور مدرسة أطلق عليها «مدرسة الشّرطية الاقتصادية»، وهي تنطلق من مسلّمة مفادها أن الساكنة الفقيرة غير قادرة على توفير أساس صلب للديمقراطية، فهي تشعر بحاجتها إلى ضمان العيش أكثر من حاجتها إلى الديمقراطية(٦).

بناء عليه، يمكن القول إن الجديد بالنسبة إلى الانتقال الديمقراطي هو علاقته بالزمن، فإذا كانت عملية الانتقال الديمقراطي تتطلب قرنًا ونصف قرن في الديمقراطيات الرائدة، فإنها لا تستمر في الأنظمة الجديدة إلّا خمسة أعوام أو ستة أعوام(٧).

يمكن اختزال شروط الانتقال الديمقراطي، أو ما يسمّيه بعض الباحثين «الجيولوجيا السياسية للانتقال»، في قيام ثقافة سياسية جديدة لدى السلطة ولدى المعارضة على حد سواء، تسمح ببناء وعي جديد بالمجال

(٣) الحسن تمازي، **المغرب الكبير: بين مستلزمات الوحدة ورهانات التحول الديمقراطي**، ندوات ومنتديات (الرباط: منشورات حورات، ٢٠١٢)، ص ١٥.

(٤) سعيد بنسعيد العلوي، **الديمقراطية والتحولات الاجتماعية في المغرب**، ندوات ومناظرات؛ ٨٦ (الرباط، المغرب: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ٢٠٠٠)، ص ١.

(٥) عبد العلي حامي الدين، «سؤال الانتقال الديمقراطي بالمغرب: المعوقات الدستورية للانتقال،» **وجهة نظر**، العدد ٢٣ (خريف ٢٠٠٤)، ص ١٧.

(٦) غي هيرميت، «سحر النظريات الخادع: حصيلة الأبحاث،» ترجمة حمادي الصفي، **مقدمات**، العددان ٢٢-٢٣ (صيف/ خريف ٢٠٠١)، ص ٧٠.

(7) Hermet Guy, ‹Le Concept de transition démocratique,› dans: Ahmed Lahlimi [et al.], *La Transition démocratique: Paradigme nouveau ou accélération de la modernité?*, cahiers de la Fondation Abderrahim Bouabid; no. 11 (Salé, Maroc: Fondation Abderrahim Bouabid pour les Sciences et la Culture, [1997]), pp. 17-18.

السياسي وبعلاقات السلطة داخل المجتمع. إنها «الثقافة التي تُحِلُّ التوافق والتراضي والتعاقد والتنازل المتبادل محل قواعد التسلط والاحتكار والإلغاء»[٨].

ليست عملية الانتقال الديمقراطي بسيطة ولا سهلة ولا خطية، أو أحادية الاتجاه، وإنما هي صيرورة مركّبة ومتشابكة ومتعرجة ومتداخلة الأصعدة، فهي تفترض التحوّل من حالة غير ديمقراطية، أو ما قبل ديمقراطية، إلى حالة ديمقراطية ضمن مسار تتفاعل فيه جميع المكوّنات الأساسية للجماعة الوطنية، اعتمادًا على قيادات تمتلك ما يلزم من الكفاءة والنزاهة والصدقية، من أجل تعبئة ما هو مشترك بين جميع المكوّنات والتيارات والحساسيات والقوى، وبالتالي بلورة مرجعية ديمقراطية.

ويمكن تحديد «الانتقال الديمقراطي» اعتمادًا على طريقتين متكاملتين: تشير **الأولى** إلى التحوّل من نمط التنظيم السياسي التسلطي إلى نظام غير «ديمقراطي»، أو بشكل أدق، في طريقه إلى «الدمقرطة»، أي انتظار لحظة «الديمقراطية» باعتبارها نظامًا راسخًا في الأفكار والممارسات والمؤسسات. وتبدو الطريقة **الثانية** أكثر شمولية، فهي تقضي بالقول إن الانتقال الديمقراطي يملي تطورًا وسطًا يؤشر إلى القطع مع نظام سلطوي لتبنّي قواعد نظام ينحو في اتجاه «الدمقرطة»[٩].

ولمعالجة الإشكالية التي تُطرح في هذا السياق، سوف نحاول الإجابة عن السؤالين التاليين: هل تُجسِّد الوثيقة الدستورية المغربية (٢٠١١) معالم الانتقال الديمقراطي؟ وما هي آليات هذا الانتقال الديمقراطي ومظاهره ومعوقاته؟

سنحاول في هذه الدراسة قراءة الدستور المغربي من حيث سياقه العام، ومرتكزات الإصلاح الدستوري، ومدى توافر الوثيقة الدستورية الجديدة للانتقال نحو الديمقراطية، وذلك على اعتبار أن المسألة الدستورية تُعتبر مدخلًا أساسًا ومحوريًا في مقاربة دمقرطة هياكل الدولة ومؤسساتها وبنى المجتمع. وعليه، ستجري دراستنا للموضوع وفق محورين أساسيين: يتناول **المحور الأول** السياقات العامة التي تبلور من خلالها التعديل الدستوري لفاتح تموز/ يوليو ٢٠١١ ومرتكزاته، قبل الانتقال في **المحور الثاني** إلى إبراز مختلف مظاهر ذلك الانتقال ومعوقاته في التجربة المغربية.

السياق العام للتعديل الدستوري ومرتكزاته

تتصل قضية الديمقراطية بمسألة التحولات الاجتماعية -في بلد من بلدان العالم- بأكثر من صلة؛ فالقول في الديمقراطية، نظريًا وممارسة، لا يمكن أن يغفل النظر في الأحوال المعيشية -وسيما الاقتصادية والاجتماعية- أو أن يصرف الانتباه عن الشروط الكونية التي تسير بسرعة متزايدة في اتجاه التبدل والتغير[١٠].

وليس من الاعتباط في شيء نماء وتراكم مختلف نماذج الولاء الجزئي والتقليدي، بمعنى تنامي الولاء الفردي والاجتماعي نفسًا وذهنًا لكيانات ما قبل الدولة، مثل الانتماء الجهوي والطائفي والقبلي والديني[١١]، فهي مظاهر تشير من الناحية العامة إلى وجود خلل في شرعية الدولة العربية الحديثة، وإلى إشكالية الأزمة

(٨) عبد الإله بلقزيز، «الانتقال الديمقراطي في الوطن العربي، العوائق والممكنات،» في: علي خليفة الكواري [وآخرون]، **المسألة الديمقراطية في الوطن العربي**، سلسلة كتب المستقبل العربي؛ ١٩ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٠)، ص ١٣٧.

(٩) محمد نور الدين أفاية، «القوى الاجتماعية للثورة»، (ملف الثورة والانتقال الديمقراطي في الوطن العربي: نحو خطة طريق)، **المستقبل العربي**، السنة ٣٤، ٣٩٨ (نيسان/ أبريل ٢٠١٢)، ص ١٢٨.

(١٠) العلوي، ص ٩.

(١١) حليم بركات، **الهوية: أزمة الحداثة والوعي التقليدي** (بيروت: رياض الريس، ٢٠٠٤)، ص ١٥٥ وما بعدها.

السياسية فيها أيضًا. وهو واقع جعل الأزمة تشمل كلًّا من النظام السياسي والدولة في آن واحد. وهي أزمة تجد تعبيرها في نمو مختلف مظاهر الاحتجاج تجاهها، من السلمي إلى العلني [١٢].

لعل أهم مظاهر هذا الضعف في هذا الصدد، هو عجز الدولة عن إرساء أسس العلاقة الطبيعية مع المجتمع على أرضية الشرعية والقانون، وبالتالي عجزها عن إدارة مواردها وتعبئتها بفاعلية. وقد ترتب على ذلك استفحال عجزها عن اتخاذ السياسات العامة وتنفيذها لمواجهة المشكلات الداخلية والتحديات الخارجية. أمّا النتيجة، فهي ضعف الدولة أو عدم قدرتها على تحقيق الاستقلال الوطني الفعلي والدفاع عنه، ومن ثم الحد من تبعيتها للعالم الخارجي. يضاف إلى ذلك فشلها في تحقيق إجماع وطني في القضايا العامة والكبرى.

بعبارة أخرى، تُظهر المفارقة الكبيرة بين تضخم أجهزة الدولة العربية الحديثة وتطاول دورها في الاقتصاد والمجتمع من جهة، وضعف أدائها ونجاعتها في مختلف ميادين الحياة العامة من جهة أخرى، أنها تعكس حالة الاغتراب الفعلي بين شكل الدولة ومضمونها، وهو اغتراب يتجسد في تدنّي إنجازاتها وضعفها، وبالأخص في ما يتعلق بقضايا العدالة الاجتماعية والديمقراطية السياسية والتنمية الاقتصادية والتقدم العلمي والاستقلال الوطني والوحدة، وهي النتيجة التي تتجسد في ضعف شرعيتها أمام مجتمعها المحلي والدولي [١٣].

وإذا كانت الإشكاليات مشتركة بين البلدان العربية، فإن لكل بلد خصوصيته، ولا سيما في ظل اختلاف تركيبته الاجتماعية والفئوية والدينية والطائفية والمذهبية والإثنية، الأمر الذي اتخذت فيه مسارات التغيير أشكالًا وطرقًا مختلفة في طبيعتها ومنعرجاتها، حسمًا أو مخاضًا أو انتظارًا، وإنْ جمعتها بعض المشتركات، وخصوصًا المطالبة بالحريات والكرامة ومحاربة الفساد.

تقوم «نظرية» الاستثناء المغربي على مقولتين: **أولاهما**، مقولة خاطئة ومناقضة للواقع تدّعي أن الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية في المغرب أفضل كثيرًا ممّا هي عليه في تونس ومصر وغيرهما من البلدان العربية، وأن لا معنى لأي حركة احتجاجية سوى أن يكون هدفها التقليد فحسب. أمّا المقولة **الثانية**، فتشير إلى أن في المغرب نظامًا ملكيًا يقوم على إمارة المؤمنين، الأمر الذي يمنحه شرعية دينية وتاريخية وترفعًا عن أي نقاش محتمل بشأن استمراريته.

أثار هذا الخطاب الرسمي حفيظة المطالبين بالتغيير في المغرب، خاصة أن الأرقام الحكومية تناقض ادّعاء الرخاء الاقتصادي للمغرب، إضافة إلى ما تعرفه الأوضاع السياسية والاجتماعية منذ أعوام من انسداد وتأزم [١٤].

وفي ظل التشابك والتعقيد السياسي، لا يمكن الاكتفاء بوصف المشهد السياسي العام والنظر إلى القرارات تبعًا لمواقع الفاعلين في صناعة القرار فقط، بل يستلزم الأمر تحليلًا معمقًا يتجاوز المشهد الإدراكي لفهم طبيعة التوازنات والتغيرات السياسية الاجتماعية في المغرب، ومسار التحول الديمقراطي البطيء فيه [١٥].

---

(١٢) حسنين توفيق إبراهيم، **النظم السياسية العربية: الاتجاهات الحديثة في دراستها** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٥)، ص ٦٢-٦٣.

(13) Nazih N. Ayubi, *Over-stating the Arab State: Politics and Society in the Middle East* (London; New York: I. B. Tauris, 1995), p. 105.

(١٤) «تعديل الدستور في المغرب: إصلاح أم احتواء للإصلاح الديمقراطي؟،» (تقدير موقف، المركز العربي للأبحاث ودراسات السياسات، الدوحة، ٢٤ تموز/ يوليو ٢٠١١)، ص ١.

(١٥) محمد نور الدين أفاية، «توترات التقليد والتحديث .. الديمقراطية ومتغيرات السياسة في المغرب،» (تقييم حالة، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، ١١ آب/ أغسطس ٢٠١١)، ص ١.

في ظل الحياة الدستورية التي عاشتها التجربة المغربية على مدى نصف قرن من الزمن، كان مختلف قوانينها الأساسية للسنوات ١٩٦٢ و١٩٧٠ و١٩٧٢ و ١٩٩٢ و ١٩٩٦ يعكس واقع موازين القوى المتسم بصراع المؤسسة الملَكية وأحزاب الحركة الوطنية، ومآله إلى غلبة التصور الملكي للحكم المبني على إقرار ملَكية شبه رئاسية يسود فيها الملك ويحكم على أساس أن العرش المغربي ليس بأريكة فارغة، بل هو ملَكية حاضرة في جميع أرجاء الجسم السياسي المغربي[١٦]، الشيء الذي أكّدته مختلف المواثيق السياسية المؤطِّرة للتجربة المغربية، باعتبارها مواثيق للاستقرار لا مواثيق للانتقال الديمقراطي، وبحكم خضوعها لميزان قوى مختل لفائدة الملَكية وتوظيفها لإدامة استمراريتها بالرغم من التغيير الذي يطاول تركيبتها (نخب قروية، حضرية، تكنوقراطية...)، وطبيعة القواعد السياسية المنشأة في أعقابها، مفتوحة أو مغلقة، والغايات الآنية التي توضع في خدمتها[١٧].

إلّا أن موازين القوى أصبحت مرجَّحة لمصلحة الشعوب؛ إذ تعيش الأمة العربية ربيعًا سياسيًا يحمل في رحمه جينات تحوّلات عميقة قد تحتاج إلى زمن لاستيعاب أسسها ومقوماتها وسياقاتها. ولعل أهم هذه الجينات هي انتقال شرارة الثورات العربية إلى صلب الأنظمة الملَكية المحصَّنة بمقتضى «شرعيات إضافية» بالقياس إلى الجمهوريات، وهو الشيء الذي يمكن رصده من خلال الحركات الاحتجاجية داخل النظام المغربي.

في ظل الحراك المجتمعي الذي عرفه عدد كبير من الأقطار العربية، أفرزت احتجاجات يوم ٢٠ شباط/ فبراير ٢٠١١ التي شهدتها مختلف المدن المغربية مجموعة من الأسئلة في علاقتها بمدى جدّية الإصلاحات المختلفة التي شرع المغرب في إجرائها في الأعوام الأخيرة، ومدى فعاليتها وأهميتها في توفير شروط دعم الانتقال الديمقراطي وأسسه، وترسيخ حقوق الإنسان، مع وجود مجموعة من مظاهر الاستهتار بالقانون ومظاهر مختلفة من الفساد[١٨].

جاءت حركة ٢٠ فبراير أخيرًا، وبعد نقاش مستفيض دار حول التأثير الذي يمكن أن يمارسه «الربيع العربي» على المغرب، لتلغي أسطورة الاستثناء المغربي، ولتؤكد في الوقت نفسه أن المغرب جزء لا يتجزأ من الامتداد العربي، يتأثر بما يقع في جواره العربي.

هكذا، إذن، تحركت عجلة التغيير بعد أن ظنّ الجميع أن التجربة السياسية المغربية محصَّنة غاية التحصين، ولن تكون كغيرها في مهب رياح التغيير، لأنها تمتلك مقومات تاريخية ودينية تسندها[١٩].

في هذا السياق العام، جاء خطاب الملك محمد السادس في التاسع من آذار/ مارس ٢٠١١، الذي دعا فيه إلى تعديلات دستورية داخل إطار ثوابت الملَكية وإمارة المؤمنين، محددًا سبعة مرتكزات أساسية لهذه التعديلات، وواعدًا بدستور ديمقراطي يفصل بين السلطات، ويعطي صلاحيات أكبر لكلٍّ من رئيس الحكومة والبرلمان.

(١٦) محمد ضريف، **النسق السياسي المغربي المعاصر: مقاربة سوسيو سياسية** (الدار البيضاء: إفريقيا الشرق، ١٩٩١)، ص ٣١.

(١٧) محمد أتركين، «التغيير الدستوري وسيناريو الانتقال الديمقراطي بالمغرب،» **وجهة نظر**، العددان ٢٥-٢٦ (صيف ٢٠٠٥)، انظر الموقع الإلكتروني:

<http://atarguine.blogspot.com/2007/09/blog-post_01.html> (Accessed 10/11/2012).

(١٨) إدريس لكريني، «الإصلاح الدستوري وحقوق الإنسان،» **مسالك في الفكر والسياسة والاقتصاد**، العددان ١٩-٢٠ (٢٠١٢)، ص ٩٨ وما بعدها.

(١٩) إدريس جنداري، **المسألة السياسية في المغرب: من سؤال الإصلاح إلى سؤال الديمقراطية**، دفاتر وجهة نظر؛ ٢٦ (الرباط: دفاتر وجهة نظر، ٢٠١٣).

لقد ساهمت حركة ٢٠ فبراير في جعل فئات كثيرة من الشعب المغربي تعبّر عن مطالبها وحقوقها جهرًا لا سرًا، على عكس ما كانت تفعل من قبل. ومن جهة أخرى، جعلت وتيرةَ الإصلاح تتحرك بسرعة بعدما كانت بطيئة ومؤجلة إلى حين. ويمكن اليوم الإعلان بكل ثقة أن حركة ٢٠ فبراير حرّكت مياهًا راكدة تحت جسر المعمار الحزبي والسياسي المغربي، وجعلت دستور ٢٠١١ يخرج إلى الوجود. ولولا ذلك، لانتظرنا أعوامًا أخرى، بدليل غياب أي إشارة تفيد بتحرك مسطرة مراجعة دستور ١٩٩٦[٢٠].

لا نجادل في أن الوثيقة الدستورية تحتمل أكثر من قراءة ومن زوايا متعددة، بيد أننا ننطلق في قراءة الوثيقة الدستورية من زاوية قد لا يعيرها البعض أهمية، خصوصًا أنها لم ترد البتة في الخطاب الملَكي الذي حدّد الخطوط العريضة للتعديل الدستوري.

إنها زاوية قد تبدو في أعين بعضهم بسيطة أو غير ذات أهمية، مقارنة بقراءات أخرى تجزم بانتقالنا إلى دستور الحقوق والحريات وإلى الحسم في انتقالنا إلى ملَكية برلمانية.

ومع أننا لا نستهين بأهمية التعديلات الدستورية الأخرى في قراءة الوثيقة الدستورية، فإننا نعني بهذه الزاوية في الباب الثالث عشر المتعلق بمراجعة الدستور، أي السلطة التأسيسية الفرعية، لأننا نعتبرها ركنًا أساسيًا في فهم الوثيقة الدستورية، بل المدخل الأساس الذي يمكّن من الوقوف على منعرجاتها والإلمام بأبعادها بالتعديلات التي عرفتها، ومن تحديد المسافة التي ما زالت تفصلنا عن الملَكية البرلمانية.

يولي فقهاء القانون الدستوري شكل تعديل الوثيقة الدستورية اهتمامًا بارزًا، لأنه معطى محدد في ديمقراطية الوثيقة. لذلك كان التنازع على أشده حول شكل الإصلاح الدستوري في المغرب، أي حول الطريقة الديمقراطية لوضع الوثيقة الدستورية أو لمراجعتها. والتوجه **الأول** هو مطلب الجمعية التأسيسية، والتوجه **الثاني** هو مطلب التوافق مع الملَكية[٢١]. لكن من خلال القراءة التركيبية لفصول الدستور، نسجل مجموعة من الملاحظات:

• دسترة جميع حقوق الإنسان كما هو متعارَف عليها عالميًا. وقد نص الدستور المغربي «الجديد» على مجمل حقوق الإنسان الواردة في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، بالإضافة إلى تكريس سمو الاتفاقات الدولية كما صادق عليها المغرب، وعلى التشريعات الوطنية، والتنصيص على العمل على ملاءمة هذه التشريعات مع مقتضياتها[٢٢]؛

• حل مشكلة الفصل التاسع عشر من الدساتير الخمسة السابقة الذي أثير بصدده الكثير من الجدل، عبر استبدال الفصل المذكور بفصلين، أحدهما يتناول الصلاحيات الدينية الحصرية للملك، والآخر يتناول الملك كرئيس للدولة؛

• الانبثاق الديمقراطي للسلطة التنفيذية بقيادة رئيس الحكومة، الذي يتم اختياره من الحزب الذي يتصدّر الانتخابات؛

• تراكم الرئاسات لدى الملك واستمرار تحكّمه في توجيه مسار السلطة التنفيذية ومضمون قراراتها، فالملك هو رئيس المجلس الوزراء، ورئيس المجلس الأعلى للسلطة القضائية، ورئيس المجلس العلمي الأعلى، ورئيس المجلس الأعلى للأمن؛

(٢٠) عبد الرحمن علال، «دستور ٢٠١١: تأملات وإشكالات،» **مسالك في الفكر والسياسة والاقتصاد**، العددان ١٩-٢٠ (٢٠١٢)، ص ٣٣ وما بعدها.

(٢١) المصدر نفسه، ص ٣٦ وما بعدها.

(٢٢) انظر موقع الإلكتروني للمجلس الوطني لحقوق الإنسان: <http://www.ccdh.org.ma/spip.php?article6327>.

• إثقال النص بمجموعة من القوانين التنظيمية (أكثر من ٢٠ قانونًا تنظيميًا)، وبالهيئات والمؤسسات الاستشارية الخاصة؛

• الطابع التوافقي الإرضائي، كما ينص على ذلك الباب الأول الخاص بالأحكام العامة: «نظام الحكم بالمغرب نظام ملَكية دستورية ديمقراطية برلمانية اجتماعية».

من خلال هذه الوثيقة الدستورية، وبمقتضى المنهجية المتّبعة في صياغتها والدعائم المرصودة لعملها، يمكن اعتبارها منحازة إلى الدولة، لأنها تشكل إجابة جزئية عن بعض المطالب الفئوية من دون أن تكرس بشكل واضح سيادة الشعب، إذ نلاحظ غياب مفهوم السيادة الشعبية، وحضور كلمة شعب في التصدير مرة واحدة، وبشكل عَرَضي.

عمومًا، على الرغم من أن الدستور المغربي ٢٠١١ أعلن مجموعة من المبادئ والحقوق التي لم تكن موجودة في الدستور السابق ، ولا يمكن لعاقل أن ينكر أهميتها كقرينة البراءة وضمان شروط المحاكمة العادلة وتجريم التعذيب والاختفاء القسري والاعتقال التعسفي وجميع أشكال التمييز والممارسات المهينة بالكرامة الإنسانية، والحق في الولوج إلى المعلومة وحق تقديم العرائض.

مع هذا كله، فإنه، لم يوفر ضمانات مؤسساتية حقيقية لصون الحقوق؛ ولم يعمل على تقييد السلطة الملكية على الرغم من الترتيبات التي أدخلها على السلطة التنفيذية. والخلاصة التي انتهينا إليها هي أن النص الدستوري الجديد لا يوفر الحد الأدنى الذي يُحْدث قطيعة مع نظام السلطة الدستورية الذي يسود فيه الملك ويحكم[٢٣].

يمكننا الجزم بكون الوثيقة الدستورية المغربية هي مجمع المتناقضات ومرتع المتضادات، إذ تقرّ ببرلمانية الدولة في حين تخوّل الملك الممثل الأسمى للدولة، وفوق المؤسسات الدستورية كلها، وظهائره[٢٤] فوق كل القوانين الصادرة عن هذه المؤسسات، كما أنه يرأس المجلس الدستوري الذي يناقش فيه أهم النقاط الاستراتيجية للدولة[٢٥].

تجليات الإصلاح الدستوري
(دسترة هيئات الحكامة الجيدة)

لقد برزت ظاهرة الهيئات الإدارية المستقلة في الساحة القانونية الدستورية في البلدان المتقدمة والديمقراطية منذ حوالى أربعة عقود، حين برزت في فرنسا سنة ١٩٧٨ اللجنةُ الوطنية الأولى للمعلومات والحريات.

وتوالت عملية إنشاء هذه الهيئات في فرنسا حتى بلغت أكثر من ٤٠ هيئة وطنية مستقلة، عمل المشرّع على تطويرها بالتدريج، مميّزًا بين ثلاثة أنواع منها: الهيئات المستقلة والهيئات الإدارية المستقلة والهيئات العمومية المستقلة. ويختلف عدد هذه الهيئات الوطنية المستقلة بين بلدان تبالغ في إنشاء أكبر عدد منها،

---

(٢٣) محمد مدني، «الدستور الجديد تركيز السلطة وضعف الضمانات،» **دفاتر وجهة نظر**، العدد ٢٤ (٢٠١١)، ص ٨٥ وما بعدها.

(٢٤) الظهير الشريف أو الظهير الملكي هو مرسوم يصدره ملك المغرب بصفته سلطة عليا وممثلًا أسمى للأمّة. يوقّع الظهير بالعطف من لدن الوزير الأول ماعدا الظهائر المتعلقة بتعيين الوزير الأول والوزراء وإعفائهم - مجلس الوصاية -حالة الاستثناء - الاستفتاء -حل البرلمان - تعيين القضاة. يتميز الظهير دائما برقم ١ على اليسار بالإضافة إلى الرقمين الأخيرين هما عام الإصدار والرقم الترتيبي، ثم التاريخ الهجري والتاريخ الميلادي والموضوع، من مثل: ظهير شريف رقم ١,٧٢,٠٦١ الصادر بتاريخ ٢٣ محرم ١٣٩٢ موافق ١٠ مارس ١٩٧٢.

(٢٥) حكيم التوزاني، «الانتقال الديمقراطي بين الضمانات الدستورية والإكراهات السياسية،» **مسالك في الفكر والسياسة والاقتصاد**: العددان ١٩-٢٠ (٢٠١٢)، ص ١٣٢ وما بعدها.

كهولندا (حوالى ٢٠٠ هيئة) وألمانيا (قرابة ١٨٩ هيئة)، وبلدان تتحفظ في الإكثار منها، كالولايات المتحدة الأميركية التي لا تعترف عامة - على الرغم من كثرتها العددية- إلّا بحوالى ثماني هيئات منها تحت اسم «الوكالات المستقلة أو الوكالات الضبطية»، وبلجيكا (حوالى ٣ هيئات)، والنمسا (هيئة واحدة)، بينما أنشأ المشرّع في النرويج عددًا كبيرًا من الهيئات من دون الاعتراف بصفتها الدستورية.

لقد عملت البلدان الديمقراطية غالبًا على إنشاء هذه الهيئات في القطاعات الاستراتيجية الحساسة والحيوية، إذ نظرًا إلى طابعها هذا، أضحى من الصعب تركها في يد الحاكمين والفاعلين السياسيين في الحكومة أو البرلمان، وهو ما تعيّن معه دسترتها وتحصينها باستقلالية تامة عن هاتين السلطتين التشريعية والتنفيذية، مدبرة لقطاعاتها الحيوية بعيدًا عن النزعات الحزبية والسياسية الضيقة.

هكذا عملت التجارب الإنسانية -ولا سيما الديمقراطيات المعاصرة- على بناء أنماط جديدة للتعبير الديمقراطي، لمحاصرة «فساد النخب المنتخبة»، من قبيل إنشاء هيئات إدارية مستقلة تؤدي أدوار الضبط وضمان الإنصاف/ العدالة[٢٦]، بل تتحول أحيانًا إلى سلطات مضادة، تراقب الإنتاج التشريعي (كما هي حال المجالس الدستورية أو مجالس الدولة، مثل ما يحصل في فرنسا)، أو تراقب صرف المال العام (كما هو الشأن بالنسبة إلى مجالس الحسابات).

لذلك يتعيّن على المغرب تطوير الرقابة على المال العام، وترسيخه في الممارسة المؤسسية، والتحكم في ما من شأنه إنتاج اختلالات تضر بالتوازنات المتعلقة بحقل من الحقول الأساسية للدولة والمجتمع، مسنودة في ذلك بقضاء مستقل ونزيه ومشارك في بناء دولة القانون، فضلًا عن تجارب ما ينعت بـ«ديمقراطية المشاركة» التي تستهدف تجاوز اختلالات التداول الانتخابي على السلطة والمسؤولية، أو ما أصبح يفرض ذاته من نمط جديد في التعبير والمشاركة، بل التأثير في الانتخابات والفعل السياسي بواسطة الأدوات التواصلية الرقمية الجديدة، وهو ما يستوجب إعادة النظر في النمط الكلاسيكي للعمل الحزبي والسياسي[٢٧].

بالرجوع الى الوثيقة الدستورية المغربية، ولاسيما الفصل ٩٠ منها، وبناء على المرسوم الرقم ٢-١٢-٤٤ الصادر في ١٤ من ربيع الآخر ١٤٣٣ (٧ آذار/ مارس ٢٠١٢) بتفويض بعض الاختصاصات والسلطات إلى الوزارة المكلفة بالشؤون العامة والحكامة، تم إنشاء وزارة تهتم بالحكامة[٢٨] لتعزيز المحاسبة والمراقبة تسمّى «وزارة الشؤون العامة والحكامة»، وقد حددت اختصاصاتها ومهامها في المحاور التالية:

- اقتراح جميع التدابير من أجل توطيد قيم النزاهة والشفافية والحكامة، وتحسين مناخ الأعمال، ومحاربة الرشوة في تدبير الشأن العام، وتتبّع تنفيذها؛

- وضع آليات تتبُّع وتقييم مدى نجاعة السياسات والبرامج العمومية ودرجة تكاملها وانسجامها والتقائيتها؛

- تتبُّع مختلف التقارير الصادرة عن مؤسسات المراقبة العمومية، وكذا عن المؤسسات والهيئات الدولية المتعلقة بمناخ الأعمال والحكامة، ومتابعة تنفيذها.

---

(٢٦) من أهم المشتغلين بقضايا الإنصاف/ العدالة نذكر على سبيل المثال: أمارتيا سن وإديث براون ويس.

(٢٧) أفاية، «توترات التقليد والتحديث،» ص ١٣-١٤.

(٢٨) بيد أن هذا المفهوم يثير الكثير من الإشكالات، فمن حيث الترجمة، المفهوم باللغة الإنكليزية هو The Governance، وقد لوحظ عند ترجمته إلى اللغة العربية وجود أكثر من ترجمة تعكس دلالة المفهوم والمقصود منه. فعلى سبيل الذكر، هناك: الحكَامة؛ الحُكْم؛ الحَاكِمية، إدارة شؤون الدولة والمجتمع، كما نجد هناك من يفضّل استعمال هذا المصطلح كما يُنطق به في مرجعيته الأصلية «غفرنانس». والمفهوم يطرح أيضًا إشكالًا من حيث تعريفه، إذ تعددت التصورات والنقاشات حوله، فهناك من يعتبرها عاملًا أساسًا في إصلاح الدولة المجتمع، وأداة مهمة لترشيد وتدبير الموارد المالية والبشرية وتدبيرها، ومدخلًا أساسًا للتنمية.

في هذا السياق، أُصدر الميثاق المغربي للممارسات الجيدة والحكامة للمنشآت والمؤسسات العامة[٢٩] بناء على مجموعة من المعايير الدولية والوطنية في مجال الحكامة الجيدة . ويهدف هذا الميثاق **أولًا** إلى نشر وتكريس الممارسات الجيدة لحكامة المنشآت العامة المبنية على أفضل المعايير؛ **وثانيًا**، إلى تشجيع قيم وممارسات الشفافية والتواصل والتشاور؛ **وثالثًا**، تقوية دور ومهنية المجالس التداولية لهذه الهيئات، وتجسيد مبدأ الربط بين مسؤولية المسيّرين والمحاسبة.

وترتبط الحكامة الجيدة بمبادئ الشفافية والمسؤولية، ومحاربة الرشوة، والأخلاقيات، والمحاسبة[٣٠]. وقد جرت دسترة عدد من الهيئات التي تضمنتها فصول الدستور، بما في ذلك: المجلس الأعلى للحسابات (الفصول ١٤٧ إلى ١٥٠)؛ المجلس الاقتصادي والاجتماعي والبيئي (١٥١الى ١٥٣)؛ المجلس الوطني لحقوق الإنسان (الفصل ١٦١)؛ مؤسسة الوسيط (Ombudsman) (الفصل ١٦٢)؛ مجلس الجالية المقيمة في الخارج (الفصل ١٦٣)؛ الهيئة المكلّفة بالمناصفة ومحاربة جميع أشكال التمييز (الفصل ١٦٤)؛ الهيئة العليا للسمعي البصري (الفصل ١٦٥)؛ مجلس المنافسة (الفصل ١٦٦)؛ الهيئة المغربية للوقاية من الرشوة (الفصل١٦٧)؛ المجلس الأعلى للتربية والتكوين والبحث العلمي (الفصل ١٦٨)؛ المجلس الاستشاري للأسرة والطفولة (الفصل ١٦٩)؛ المجلس الاستشاري للشباب والعمل الجمعوي (الفصل ١٧٠).

وقد جمع المشرّع الدستوري الهيئات العشر أعلاه **في الباب الثاني عشر**، تحت عنوان عريض غير متجانس هو: «مؤسسات وهيئات حماية الحقوق والحريات والحكامة الجيدة والتنمية البشرية والمستدامة الديمقراطية التشاركية»، وصنّفها في ثلاث خانات: الخانة **الأولى** تضم هيئات حماية حقوق الإنسان والنهوض بها، وهي: المجلس الوطني لحقوق الإنسان، والوسيط، ومجلس الجالية المغربية في الخارج ثم الهيئة المكلفة بالمناصفة ومحاربة جميع أشكال التمييز؛ **الخانة الثانية** تضم هيئات الحكامة الجيدة والتقنين، وهي: الهيئة العليا للاتصال السمعي البصري، ومجلس المنافسة، ثم الهيئة الوطنية للنزاهة والوقاية من الرشوة ومحاربتها؛ وفي **الخانة الثالثة** ثلاث هيئات للنهوض بالتنمية البشرية والمستدامة والديمقراطية التشاركية، وهي: المجلس الأعلى للتربية والتكوين والبحث العلمي، والمجلس الاستشاري للأسرة والطفولة، والمجلس الاستشاري للشباب والعمل الجمعوي؛ متسائلين في الأخير عن عدم إدراج المشرّع الدستوري للمجلس الاقتصادي والاجتماعي والبيئي ضمن هذه الهيئات الحكامية العشر، بالرغم من كون قانونه الأساس لا يختلف البتة عن قوانين بعض الهيئات الوطنية المستقلة، واختصاصاته الدستورية هي نفس اختصاصات هذه الأخيرة[٣١].

(٢٩) أُعلن في الرباط يوم الأربعاء ٢١ آذار/ مارس ٢٠١٢ الإطلاق الرسمي لميثاق الممارسات الجيدة لحكامة المنشآت والمؤسسات العامة، وجرى تقديمه في لقاء صحافي يوم ٢١ آذار/ مارس ٢٠١٢ بوصفه يهدف إلى تكريس الحكامة الجيدة من خلال ربط المسؤولية بالمحاسبة وتحسين أداء المقاولات لتحقيق التنمية.

(٣٠) احتضنت الصخيرات المناظرة الوطنية الأولى للحكامة حول موضوع «التقائية الاستراتيجيات والبرامج القطاعية» في يومي ١٢ و١٣ شباط/ فبراير ٢٠١٣. وهدفت تلك المناظرة إلى إعطاء الانطلاقة الفعلية لورش تنسيق السياسات والبرامج العمومية، وتقييم مدى نجاعتها وانسجامها والتقائيتها. وتتوخى المناظرة التي تنظمها الوزارة المكلفة بالشؤون العامة والحكامة دراسة الإمكانات والفرص المتاحة للرفع من الانسجام، والتكامل بين مختلف الاستراتيجيات والبرامج العمومية لتحسين فعاليتها ونجاعتها.
كما يشارك في هذه المناظرة، المنظّمة بدعم من برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، ممثلون عن القطاع الخاص والنقابات والمجتمع المدني ومنظمات دولية ورجالات السياسة والاقتصاد.

(٣١) بوشعيب أوعبي، «دسترة هيئات الحكامة الجيدة،» **العلم**، ٩/٨/٢٠١١، على الموقع الإلكتروني:
<http://www.alalam.ma/def.asp?codelangue=23&id_info=43211> (Accessed 10/3/2013).

لم يحدد الدستور طريقة تشكيل الهيئات ولا كيفية تعيين رئيسها، وإنما ترك ذلك للقانون، حيث نصّ الفصل ١٧١ على أن «يحدد بقوانين تأليف وصلاحيات وتنظيم وقواعد تسيير المؤسسات والهيئات المنصوص عليها في الفصول ١٦٠ إلى ١٧٠ من هذا الدستور، وكذا حالات التنافي عند الاقتضاء»، الأمر الذي لا يمكن أن نستنتج من خلاله، بأي حال من الأحوال، أن الملك هو من يعيّن رؤساءها، بل يعيّنهم رئيس الحكومة أو باقتراح منه، وهو ما يتوافق وروح الدستور بناء على مبدأ «ربط المسؤولية بالمحاسبة».

مظاهر ومعوقات الانتقال الديمقراطي من خلال الوثيقة الدستورية

رغم ما جاء فيها من تأكيدٍ على أن نظام الحكم في المغرب ديمقراطي، لم ينطوي دستور عام ٢٠١١ على إرساء دعائم نظام حكم ديمقراطي بمعايير الديمقراطية التي أسستها و أرست أعرافها «الديمقراطيات العريقة».

مظاهر الانتقال الديمقراطي

أجرى المغرب في الفاتح من تموز/ يوليو ٢٠١١ تعديلًا دستوريًا تضمّن إعادة صوغ مهمات السلطات في إطار يسمح بقدر من التوازن والوضوح في الصلاحيات، ويتجاوز جميع الإشكالات المرتبطة بغموض النصوص في الدستور السابق، أو بتداخل السلطات التي أفرغت المسؤولية الحكومية من مدلولها وفتحت باب التأويلات الواسعة. كما عمل المغرب على دعم الحقوق والحريات الفردية والجماعية للمواطنين والتفصيل فيها، وكذا إعادة الاعتبار إلى سلطة القضاء[٣٢].

ويبدو أن السياق الذي واكب هذا التعديل على مستوى التحولات السياسية في المنطقة، والحراك المجتمعي الداخلي الذي انطلق مع حركة ٢٠ فبراير ٢٠١١ [٣٣]، أو تم من حيث الشكل عبر استشارة عدد من القوى السياسية والحزبية والنقابية والأكاديمية والحقوقية، انعكس بصورة ملحوظة على مضمون الوثيقة الدستورية المعدّلة؛ فقد خصصت هذه الأخيرة بابًا مستقلًا تضمّن ٢١ فصلًا يعزّز المكانة الدستورية لعدد من الحقوق المدنية والاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية والبيئية والتنموية[٣٤].

غير أنّه يبقى السؤال الجوهري: هل المقاربة الدستورية هي الحل للمعضلة السياسية في المغرب؟

على مستوى تقارير المؤسسات المدسترة

توالت تقارير هيئات الحكامة في الآونة الأخيرة، بعضها يُصدر تقارير تتعلق بوضعية حقوق الإنسان، وأخرى تتعلق بالنزاهة ومحاربة الرشوة وبالإعلام... وهي القضايا الأكثر ارتباطًا بقضايا المواطنين. ومن المؤسسات التي ساهمت تقاريرها في السياسات العمومية نجد:

(٣٢) تضمن الدستور المعدّل مجموعة من المستجدات التي تدعم هذه الاستقلالية ماليًا وإداريًا. فعلاوة على استبدال مصطلح القضاء بالسلطة القضائية في الباب السابع منه، وتأكيد استقلالية هذه السلطة عن باقي السّلطات الأخرى (الفصل ١٠٧)، جرى استبدال المجلس الأعلى للقضاء بالمجلس الأعلى للسلطة القضائية الذي أصبحت تشكيلته منفتحة على مجموعة من الهيئات المستقلة، خاصة منها المجلس الوطني لحقوق الإنسان، ومؤسسة الوسيط.

(٣٣) تضمن الدستور المعدّل مجموعة من المستجدات التي تدعم هذه الاستقلالية ماليًا وإداريًا. فعلاوة على استبدال مصطلح القضاء بالسلطة القضائية في الباب السابع منه، وتأكيد استقلالية هذه السلطة عن باقي السّلطات الأخرى (الفصل ١٠٧)، جرى استبدال المجلس الأعلى للقضاء بالمجلس الأعلى للسلطة القضائية الذي أصبحت تشكيلته منفتحة على مجموعة من الهيئات المستقلة، خاصة منها المجلس الوطني لحقوق الإنسان، ومؤسسة الوسيط.

(٣٤) لكريني، ص ٩٨ وما بعدها.

المجلس الوطني لحقوق الإنسان

إن ما ميز المجلس الوطني لحقوق الإنسان سنة ٢٠١٢ إصداره تقريره بشأن وضعية السجون والسجناء، وهو بعنوان: «أزمة السجون مسؤولية مشتركة: ١٠٠ توصية من أجل حماية حقوق السجينات والسجناء»، بتاريخ ٣٠ تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠١٢، وذلك خلال ندوة صحافية نُظّمت في مقره المركزي في الرباط.

وصف التقرير وضعية السجون والسجناء في المملكة بـ«المتأزمة والخطِرة»، معتبرًا أن معالجتها «مسؤولية مشتركة». وأكد التقرير أن «السجناء والسجينات يتعرضون للمعاملة القاسية وغير الإنسانية والحاطّة[٣٥] من الكرامة في أغلب السجون المغربية»[٣٦].

ومن ضروب هذه المعاملة القاسية والمهينة للكرامة الإنسانية «الضرب والصفع والتجريد من الملابس أمام باقي السجناء، والتعليق بالأصفاد، والعبارات الحاطة من الكرامة، والكي والانتقام عن طريق الترحيل الإداري».

استند التقرير إلى «الشهادات المتكررة التي تصف أماكن وأدوات التعذيب، إضافة الى زيارات ميدانية لهذه الأماكن، وملاحظة أدوات قد تكون استُعملت في التعذيب». كما رصد التقرير انتهاك حقوق القاصرين والنساء والمعوقين والمرضى النفسيين والسجناء الأجانب والمدمنين والمصابين بأمراض مزمنة، معتمدًا المعايير الدولية التي سطّرتها الأمم المتحدة في هذا المجال، إضافة الى القوانين الوطنية.

ومن توصيات التقرير ترشيد الاعتقال الاحتياطي، وإعمال الرقابة القضائية وجعلها إلزامية، مع الحد من الحكم بالعقوبات القصيرة واستبدالها بالموقوفة التنفيذ أو الغرامة، في انتظار سَنّ عقوبات بديلة فعالة، وتسريع بتّ قضايا المعتقلين الاحتياطيين، وتفعيل الإفراج المقيّد بشروط للحد من حدة ظاهرة الاكتظاظ التي تُعتبر أمّ المشكلات التي تتفرع منها معضلات خطِرة أخرى. كما أوصى المجلس في تقريره بضرورة احترام القواعد الخاصة بعدالة الأحداث الجانحين، وتفعيل التلقائية في تغيير التدابير من طرف القضاة والمستشارين المكلّفين بالأحداث، علاوة على تعيين قضاة متخصصين بعدالة الأحداث.

الهيئة المغربية للوقاية من الرشوة

قدمت الهيئة المركزية للوقاية من الرشوة يوم الجمعة ٢ تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠١٢ لقاء صحافيًا في الرباط، حضرته مجموعة من المنابر الإعلامية، إلى جانب فعاليات المجتمع المدني، لتقديم تقرير برسم سنتي ٢٠١١ و٢٠١٠ [٣٧].

أقرّت الهيئة باتساع رقعة الرشوة في البلاد، وأكدت الفساد المستشري فيها، مشدّدة على أن الظاهرة آخذة في التوسع والامتداد داخل كثير من مجالات تدبير الشأن العام. كما أشار أقصبي في حديثه إلى أن الحكومة

(٣٥) انظر تقرير «أزمة السجون، مسؤولية مشتركة: ١٠٠ توصية من أجل حماية حقوق السجناء والسجينات،» (تقرير خاص بالأوضاع في السجون وحقوق السجناء، المجلس الوطني لحقوق الإنسان، تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠١٢)، على الموقع الإلكتروني: <http://www.ccdh.org.ma/spip.php?article8686> (Accessed 12/2/2013).

(٣٦) رأت منظمة «هيومن رايتس ووتش» في التقرير العالمي، بشخص المديرة التنفيذية لقسم الشرق الأوسط وشمال أفريقيا في المنظمة سارة ليا ويتسن «وجود تناقض صارخ « بين ما جرى إعلانه في «الدستور الجديد» بخصوص تعزيز حقوق الإنسان، والممارسة القائمة على ارض الواقع»، وخاطبت قادة المغرب مشددة على أن «الكلمات وحدها لا تكفي».

(٣٧) انظر: «التقرير السنوي للهيئة المركزية للوقاية من الرشوة، ٢٠١٠-٢٠١١،» (الهيئة المركزية للوقاية من الرشوة)، على الموقع الإلكتروني:
<http://www.icpc.ma/wps/portal/Details_arabe_vr/?WCM_GLOBAL_CONTEXT=/wps/wcm/connect/interneticpc_ar/ICPC_AR/Accueil/Espace+Publication/Rapports/Rapports+I>.

تواجه الحقائق الصادمة للتقارير الدولية بالبهرجة «والهضرة»، وأن شعار عفا الله عمّا سلف تحول شعارًا للمفسدين وترخيصًا باستمرار الفساد(٣٨).

ورصدت الهيئة مجموعة من الاختلالات التي تعرفها السياسات العامة في المغرب، في غياب البُعد الاستراتيجي الكفيل بإرساء سياسة لمكافحة الفساد على درجة من الفعالية وذات أهداف محددة.

وقال رئيس الهيئة إن «الوقاية من الرشوة» رصدت كثيرًا من مَواطن الضعف والاختلالات بخصوص محاربة الفساد والرشوة، من بينها غياب البُعد الاستراتيجي الكفيل بإرساء سياسة فعالة لمكافحة الفساد، بالإضافة إلى عدم ملاءمة المنظومة الجنائية والقضائية لمتطلبات مكافحة الفساد.

وأضاف أن هذا التقرير يأتي في ظرف دقيق، وضمن سياق تاريخي غير مسبوق. وما يميزه هو أن المغرب، على غرار باقي دول المنطقة العربية، شهد حراكًا اجتماعيًا تلازمت فيه مطالب اجتماعية واقتصادية وسياسية، على رأسها المطالبة بوضع حد للفساد وتقديم المفسدين للعدالة.

وأكد التقرير أن القطاعات التي تشهد انتشارًا كبيرًا للرشوة مرتبطة بالداخلية ثم العدل والأمن، وبعدها القطاع العقاري والضرائب ثم التجارة والصناعة.

ولم يفُت التقرير التنبيه إلى محدودية آليات الحكامة السياسية، إنْ على مستوى مراقبة استخدام الأموال العمومية الممنوحة للأحزاب وتمويل الحملات الانتخابية(٣٩)، أو على مستوى نواقص الممارسة البرلمانية التي حالت دون مزاولة الرقابة السياسية بالفعالية المطلوبة.

وإذا كان التقرير الأول للهيئة قد اعتمد مقاربة شمولية لتشخيص ظاهرة الفساد السياسات الحكومية في هذا المجال، فإن التقرير الجديد عمل على تعميق تشخيص الظاهرة بالاعتماد على ثلاث مقاربات تتمثّل في:

- مقاربة شمولية تتأسس على مختلف المؤشرات التي تسمح بملامسة تفشّي هذه الظاهرة والقطاعات الأكثر عرضة للفساد، وتبرز انعكاساته على الحكامة والتنافسية والتنمية البشرية؛

- مقاربة قطاعية سمحت بتشخيص اختلالات الحكامة في القطاعين العام والخاص وفي الحياة السياسية؛

- مقاربة جهوية سمحت برصد تجليات الفساد على مستوى ممارسة الشأن المحلي.

وقد أفضى هذا التشخيص إلى خلاصة مفادها أن رقعة الفساد تتجه نحو التوسع والامتداد إلى مختلف مجالات تدبير الشأن العام، وهو ما يعكس الوضعية التي يوجد فيها المغرب(٤٠)، والتي لم تتحسن بالرغم من الجهود التي بذلها من أجل تطويق الظاهرة خلال العقد الأخير.

---

(٣٨) نجيب أقصبي، في: **المساء** (المغرب)، ٤/ ٢/ ٢٠١٣.

(٣٩) في هذا السياق أشار تقرير المجلس الأعلى للحسابات الأخير سنة ٢٠١١ إلى وضعه الأحزاب في قفص الاتهام. وقد امتنع نصف الأحزاب السياسية عن تقديم حساباتها إلى المجلس، بعد أن كشف أن أكثر من ٣٠ في المئة من مصاريف الأحزاب التي تتلقى دعمًا من الدولة غير مبررة، ولا توجد لها وثائق صحيحة.

(٤٠) تعكس التقارير الدولية السوداء تفشي ظاهرة الفساد والرشوة، وهذا ما أشارت اليه التقرير الصادر عن منظمة الشفافية الدولية التي أكدت أن ترتيب المغرب في البارومتر العالمي لمحاربة الرشوة هو ٨٨ من مجموع ١٧٦ دولة، وهو ما يؤكد استمرار الفساد والاستبداد.

الهيئة العليا للسمعي البصري

شكّل القطب العمومي حلبة المبارزة بامتياز بين التيار المخزني وتيار الإصلاح، حيث أطيح رئيس الهيئة العليا للاتصال السمعي البصري (الهاكا) السابق أحمد الغزلي، نظرًا إلى مصادقته السريعة على دفتر التحملات الجديدة آنذاك. بعد هذه الإقالة، أعيدت دفاتر التحملات إلى المختبر المخزني لتعيين رئيس لجنة تقدمي لمراجعاتها. وتم تعيين رئيسة جديدة ومدير جديد، واستمر التجاذب السياسي بين التيارين، حتى حسم المخزن في صيغة صادقت عليها الرئاسة الجديدة التي عيّنها.

وقد أصدرت الهاكا[٤١] خلال الفترة المحتسبة (من ٢٧ كانون الثاني/ يناير إلى ٣٠ حزيران/ يونيو ٢٠١٢) المتعلقة بمداخلات الشخصيات العمومية، ٣٧٧٨ مجلة إخبارية، بُثت في مجموع الخدمات الإذاعية والتلفزة الخاضعة للتتبع. وبلغ الحيّز الزمني الإجمالي لمجموع هذه المجلات ٢١٣٦,٥١,٠٥.

وانتقدت الهاكا عدم احترام مبدأ الإنصاف بين الحكومة والمعارضة استنادًا إلى نتائج بيان مداخلات الشخصيات العمومية في وسائل الاتصال السمعي البصري الخاصة بالنشرات الإخبارية خلال الفصل الثاني من سنة ٢٠١٢. وأفادت الهيئة[٤٢] بأن إجمالي مدة تدخلات الشخصيات السياسية والمهنية والنقابية، المخصصة للتعددية السياسية بالخدمات السمعية البصرية العمومية والخاصة، وصل خلال النصف الأول من سنة ٢٠١٢ إلى أزيد من ٦٧٥ ساعة.

وسجّل التقرير وجود تفاوت بين الخدمات السمعية البصرية من حيث احترام مبدأ الإنصاف بين مختلف فئات الحصص الأربع، وهي: الحكومة، أحزاب الأغلبية البرلمانية، وأحزاب المعارضة البرلمانية، والأحزاب غير الممثَّلة في البرلمان، في ما يتعلق بمداخلات الشخصيات السياسية والنقابية والمهنية في برامج وسائل الاتصال السمعي البصري في المجلات الإخبارية والبرامج الأخرى خلال النصف الأول من سنة ٢٠١٢.

في ظل غياب مضاعَف للحقوق السياسية والمدنية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية واللغوية، لجأت المؤسسة الملَكية الى استثمار الفصل التاسع عشر لإنشاء هيئات/ مؤسسات استشارية، يبدو ظاهريًا أنها ستعالج الخلل الذي كرسته الممارسة السياسية للعهد القديم. لكن الطابع الاستشاري لهذه الهيئات يمنعها من القيام بدور فاعل في هذا التعويض، خصوصًا أن السؤال الحقيقي الذي تسعى الى التغطية عليه مرتبط بطبيعة نظام الحكم في المغرب، والذي يستمد مشروعيته من التاريخ والدِّين، الأمر الذي يجعله مانحًا للحقوق ومانعًا لها في آن، من دون أي رقابة مؤسساتية تستمد شرعيتها من دستور مدني متعاقَد عليه[٤٣].

وعلى الرغم من التعارض الذي يمكن أن يحصل بين وظائف المؤسسات الدستورية التي تكرس مكانة «مانح للحقوق»، فإن الأسبقية تكون دومًا للمؤسسات التي تستمد شرعيتها من مؤسسة إمارة المؤمنين. أمّا المؤسسات الدستورية، فإن أغلبيتها لا تكون شرعية إلّا في حالة الانسجام التام بينها وبين المؤسسة الملَكية. غير أن المؤسسة الملَكية في المغرب لا تقبل نفسها إلّا متفردة في سدة السيادة العليا، لا شريك لها ولا منافس، وهي المؤسسة الوحيدة الفعلية[٤٤].

---

(٤١) انظر تقرير نصف سنوي حول التعددية في وسائل الاتصال السمعي البصري (المجلات الإخبارية والبرامج الأخرى)، من ١ كانون الثاني/ يناير إلى ٣١ آذار/ مارس ٢٠١٢: المملكة المغربية، المجلس الأعلى للاتصال السمعي البصري، «بيان مداخلات الشخصيات العمومية في وسائل الاتصال السمعي البصري (النشرات الإخبارية)،» على الموقع الإلكتروني:
<http://www.haca.ma/html/pdf/RelevePluralisme1erTrimestreJournaux2012VA.pdf>.

(٤٢)

(٤٣) جنداري، ص ١٤٦.

(٤٤) هند عروب، «اللجنة الملكية الاستشارية لتعديل مدونة الأحوال الشخصية: الملكية تستشير صنائعها،» وجهة نظر، العدد ٣١ (٢٠٠٧)، ص ٣٣.

وإذا كان ظاهر الأمر يؤكد أن هذه المؤسسات جاءت لسد فجوات خلّفها العهد القديم في ما يخص منظومة الحقوق والحريات، فإن حقيقة الأمر تؤكد أن هذه المؤسسات جاءت بهدف ترسيخ طابع الملَكية المانحة للحقوق والحريات، وذلك من منظور مؤسسة إمارة المؤمنين لا من منظور المؤسسة الملَكية الدستورية(٤٥).

ومن منطلق «الملك المانح»، لجأت المؤسسة الملَكية، اعتمادًا على سلطات إمارة المؤمنين المطلقة في فترات مختلفة، إلى إشراك باقي الفاعلين السياسيين من خلال بعض القنوات التي «توهم» الآخرين بالمشاركة في السلطة، وذلك من خلال التواصل الدائم مع المحيط السياسي، ومن خلال التعبير عن الرغبة الدائمة لدى الملك في احتواء جميع الفعاليات وإشراكها في صناعة القرار السياسي، ودفعها إلى الاهتمام بالشؤون العامة(٤٦).

عوائق الانتقال الديمقراطي

إن الانتقال الديمقراطي يُعتبر مسارًا حقيقيًا للتغيير يتم بواسطة الانتقال من وضع سياسي إلى آخر يُدخل تغييرات على الوضعية الاقتصادية والاجتماعية، وعلى المؤسسات القائمة والفاعلين السياسيين. ويُعتبر الانتقال الديمقراطي عملية معقدة وصعبة كشفت التجارب أنها كبيرة، وتسببت في مقاومات وصراعات بين القوى القديمة والقوى الجديدة، وبين مراكز النفوذ وشبكات المصالح، وهو الأمر الذي يفرض على الأطراف تقديم عدد من التنازلات، والتفاوض على مجموعة من التوافقات(٤٧).

كما يفيد الانتقال الديمقراطي بكوننا أمام كيفية جديدة لوعي المجال السياسي، وأمام أسلوب جديد للممارسة السياسية والسعي إلى السلطة(٤٨). ويُستعمل مفهوم الانتقال الديمقراطي لوصف التحولات الجذرية التي تقع في نظام سياسي يتميز بطبيعته الشمولية. وقد تأخذ هذه التحولات أشكالًا متعددة، وتتم على مستويات مختلفة بحسب تجارب الانتقال الديمقراطي التي عرفها بعض المجتمعات في الربع الأخير من القرن العشرين(٤٩).

كما يمكن وصف الانتقال الديمقراطي بكونه مسارًا يتم فيه العبور من نظام سياسي مغلق، ولا يسمح بالمشاركة السياسية، أو تكون فيه الحقوق المرتبطة بالمشاركة السياسية مفيدة لنظام سياسي مفتوح يتيح مشاركة المواطنين والتداول على السلطة(٥٠).

وتؤسس عملية الانتقال الديمقراطي لفترة انتقالية تستوجب ضرورة توفير ضمانات عدم العودة إلى الممارسات اللاديمقراطية، وهو ما يجعل الوثيقة الدستورية تركن إلى فلسفة قانونية تنبني على مجموعة من القيم السياسية التي جاءت من أجل تنظيم العلاقات بين الحاكمين والمحكومين استنادًا إلى نظرية

(٤٥) جنداري، ص ١٤٨.
(٤٦) عبد العالي حامي الدين، **الدستور المغربي ورهان موازين القوى: الملكية، الأحزاب، الإسلاميون** (الرباط: دفاتر وجهة نظر، ٢٠٠٥)، ص ٣٩.
(٤٧) عمر برنوصي، «المجتمع المدني، الانتقال الديمقراطي والملكية في المغرب،» **وجهة نظر**، العدد ٢٣ (خريف ٢٠٠٤)، ص ١٢١.
(٤٨) عبد الإله بلقزيز، **في الديمقراطية والمجتمع المدني: مراثي الواقع، مدائح الأسطورة** (الدار البيضاء: إفريقيا الشرق، ٢٠٠١)، ص ١٢١.
(٤٩) برنوصي، ص ٢١.
(٥٠) قاسمي عبد الحفيظ، «الانتقال الديمقراطي بالمغرب بين الممكنات والمعوقات،» (رسالة لنيل دبلوم الدراسات العليا المعمقة في القانون العام، جامعة محمد الخامس، كلية العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية، أكدال، ٢٠٠٠-٢٠٠١)، ص ١٢.

المأسسة، وذلك بالانتقال من شخصنة السلطة إلى دولة المؤسسات التي ترتكز أساسًا عل سيادة القانون وفصل السلطات.

على الرغم من اعتبار الدستور الجديد نصًّا متقدمًا على دستور ١٩٩٦، حيث إنه عزّز اختصاصات عدد من المؤسسات، فإنه لم يحقق فصل السّلطات. وعلى الرغم من أن هذا المبدأ أُقر أول مرة في دستور ١٩٧٠، فإنه لم يُفعَّل في نصوصه. ويظهر جليًا أن إقراره تم استجابة لمطالب حركة ٢٠ فبراير المعزَّزة بمطالب بعض الأحزاب السياسية والجمعيات الحقوقية والديمقراطيين. غير أن طبيعته الدستورية ما هي إلّا تصريحية، لأن السلطة الرئيسة في النظام السياسي هي الملك، وما السلطات الأخرى إلّا فرعية تابعة للسلطة الملَكية. وإذا كانت وظائف الدستور تتمثّل أساسًا في إقرار المشروعية الديمقراطية ودولة الحق والقانون، فالدستور الجديد لا يستجيب لهذه الشروط ويبقى أصلًا دستور برنامج ودستورًا يؤطر مختلف المؤسسات من أجل ضمان الملَكية الحاكمة وخدمتها.

وهكذا تبدو النّزعة إلى اختزال جميع المعضلات والأمراض والآمال في المسألة الدستورية محدَّدة في النقاش العام المغربي، وكأنها المدخل الوحيد للإصلاح السياسي. إلّا أن الدستور لا يشكّل الحلّ الفاصل والحاسم لجميع المعضلات السياسية التي تطبع الحياة السياسية للمجتمعات.

وفي إمكاننا أن نبيّن –عبر النص الدستوري– عدم التطور، بل التراجعات التي ينطوي عليها، مقارنة بما كانت عليه الأوضاع في مرحلة سابقة. كما يمكن أن نبيّن العكس، أي جميع القفزات وخطوات التقدم الكامنة داخله.

والواقع أن ما نضعه في النصوص نادرًا ما يُترجَم عمليًا في الحياة السياسية. ثم إن كثيرًا من النصوص تبقى حبرًا على ورق. ومن هنا تأتي روح نصوص دستورية كثيرة عبر التاريخ كونها تقدِّم التغيير، وتزعزع الهرم المؤسساتي القائم، وتتجاوز عددًا كبيرًا من الكوابح، وتفتح الطريق أمام التطور الإيجابي. وكثيرًا ما تدلّنا هذه الأخيرة على ما تعنيه الظاهرة الدستورية[٥١].

حاولت الوثيقة الدستورية ٢٠١١ أن تكفل بعض الضمانات التي من شأنها أن تقطع مع الممارسات الماضوية، وذلك من خلال الجمع بين دفتيها كلٍّ من صك الحقوق وفصل السّلطات، والمزاوجة بين الحرية والمسؤولية وفق المقتضيات الدستورية، لترصد بذلك ضمانات قانونية وأخرى حقوقية، وثالثة مؤسساتية ورابعة زمنية، والإسراع بسن القوانين التنظيمية قبل انتهاء آخر ولاية تشريعية للبرلمان الجديد، أي قبل انصرام الأعوام الخمسة المقبلة.

وفي سياق توافر الضمانات، رُصدت سيادة القانون واعتباره أسمى تعبير عن إرادة الأمّة، مع العمل على ضرورة احترام دستورية القوانين وتراتبيتها[٥٢] بمقتضى مراقبة هذه الدستورية من طرف المحكمة الدستورية[٥٣]، حمايةً للحقوق والحريات من تعسف المشرّع العادي، ومراقبة شرعية الانتخابات والاستفتاء، والحرص على احترام توزيع الاختصاصات بين السلطة العامة.

---

(٥١) سعيد خمري، روح الدستور: **الإصلاح، السلطة والشرعية بالمغرب**، سلسلة نقد السياسة (الدار البيضاء: منشورات دفاتر سياسية، ٢٠١٢)، ص ٣.

(٥٢) الفصل السادس من الوثيقة الدستورية لعام ٢٠١١.

(٥٣) الفصل ١٢٩ من الوثيقة الدستورية لعام ٢٠١١.

وفي إطار صلاحيات رئيس الدولة، خوّل الدستور هذا الأخير إمكانية الاستئثار بالحقل الديني والمؤسسات المهيكلة له(٥٤)، وحل البرلمان بشروط معيّنة، وإعفاء أعضاء الحكومة من مهامهم. كما أنه القائد الأعلى للقوات المسلحة الملَكية، ورئيس المجلس الأعلى للقضاء، وصاحب حق العفو، ومحتكر جميع السّلطات في ما يُعرف بفترة الدكتاتورية المؤقتة المحدثة بمقتضى حالة الاستثناء. كما خوّلت الوثيقة الدستورية رئيس الدولة حق مبادرة التعديل الدستوري(٥٥).

في ضوء ما سبق، يتمثل التحدي المستقبلي لمرحلة الانتقال الديمقراطي في المعوقات السياسية؛ إذ تُطرح إشكالية كيفية المراهنة على العمل الحزبي للقيام بدوره الكامل في تأطير وتوعية المواطن في نطاق تعددية حقيقية تعكس بشكل أو بآخر الوضوح الأيديولوجي، ونوعية البرامج السياسية المقدّمة في المعترك الانتخابي المقبل(٥٦).

إن مفهوم الانتقال الديمقراطي -الذي هو جزء من لُحمة الدينامية المجتمعية- لا يمكن اختزاله فقط في وجود وثيقة دستورية، بل لا بد من اتخاذ إجراءات مصاحبة في اتجاه تأمين مسار الانتقال الديمقراطي وضمان مشاركة فعالة لجميع الفاعلين السياسيين، لأن من شأن هذه التدابير (سياسية، حقوقية، اجتماعية، اقتصادية، ثقافية، بيئية...) أن تعبّد الطريق لتجسير الفجوة بين النخب السياسية والمجتمع، وإعادة الثقة في مفهوم المشاركة السياسية بهدف تقويم الترهل الفكري والأيديولوجي للمشهد الحزبي المغربي، وبلورة مشاريع مجتمعية جديدة تتماشى مع الدينامية المتغيّرة للمجتمع المغربي(٥٧).

خاتمة عامة

لا يكفي، في السياق المغربي، أن نتوفّر على وثيقة دستورية مكتوبة متقدمة عن سابقتها حتى نطمئن على المسار الديمقراطي لبلادنا، ذلك أن الممارسة العملية تكشف وجود تصرفات تتجاوز روح الدستور ومنطوقه بشكل مباشر، وهو ما يعني أن هناك معوقات بنيوية تعوق تطبيق الدستور على نحو سليم.

إننا اليوم أمام دستور «جديد»، لكن الثقافة السياسية التي تصاحبه لا تزال تنهل من معين قديم، وهو ما يستلزم ضرورة التنبيه إلى أن تفعيل الدستور الجديد يستلزم تنشئة سياسية مواكبة ومتشبعة بمبادئ الممارسة الديمقراطية الحديثة، وعلى رأسها سمو مبادئ الوثيقة الدستورية كمبدأ الفصل بين السّلطات، وربط المسؤولية بالمراقبة والمحاسبة.

عمومًا، لا يمكن للدستور «الجديد» أن يكتسب مفعوله الديمقراطي المنشود، إذا لم تتخلص المؤسسة الملَكية من طابعها التنفيذي والاقتصادي، ولم تتحرّر من ثقل الممارسات التقليدية التي لا تنسجم مع روح الدستور «الجديد».

(٥٤) الفصل الأول من الوثيقة الدستورية لعام ٢٠١١.

(٥٥) حكيم التوزاني، «سؤال الانتقال الديموقراطي في أفق مقتضيات الوثيقة الدستورية المغربية لسنة ٢٠١١،» في: عبد العزيز غوردو [وآخرون]، **دستور ٢٠١١ بالمغرب، مقاربات متعددة: مساهمة للكشف عن جديد الوثيقة الدستورية وتفعيل التنزيل السليم لمقتضياتها** (الرباط: منشورات مجلة الحقوق، ٢٠١٢)، ص ١٦٨ وما بعدها.

(٥٦) المصدر نفسه، ص ١٧٩.

(٥٧) عبد العزيز فجال، «الثابت والمتحول في الدستور الجديد قراءة في مسارات التطبيق (محاولة قانونية لفهم معنى «التعيين» و«التنصيب» في الدستور الجديد)،» **رهانات**، العدد ٢٣ (صيف ٢٠١٢)، ص ١٥.

غير أن ما يلاحَظ هو أن الدولة أرادت أن تجعل من تدبير السياسات العمومية مدخلًا لفعل الانفتاح الاجتماعي ، وتطوير الحقل السياسي، وبالتالي تزكية شرعية الإنجاز كمصدر من مصادر الشرعية التي لا يمكن الاستغناء عنها أيًا تكن المصادر الأخرى التي يعتمد عليها أي نظام سياسي(٥٨).

إذا أردنا تحويل النظام السياسي المغربي إلى نظام يحظى بثقة الشعب، فمن الضروري أن يرتكز– في منظورنا– على:

– دستور يخضع للمسطرة الديمقراطية عند إعداده؛

– انتخاب لجنة أو هيئة تأسيسية لوضع اللبنات الضرورية لصوغ دستور ديمقراطي؛

– أن تحصل الوثيقة الدستورية المقترحة من طرف اللجنة أو الهيئة التأسيسية على توافق بين مختلف القوى السياسية في البلاد؛

– احترام الوثيقة الجديدة للإرادة الشعبية من خلال عرضها على استفتاء شعبي تتوافر فيه شروط النزاهة والشفافية.

إن نجاح الانتقال الديمقراطي رهن توفير ميزان قوى يرفده ويحميه ويفتح المسارب والأنفاق أمام تدفق حركته. ومسؤولية الديمقراطيين وجميع القوى الفاعلة في المجتمع هنا عظيمة وتاريخية(٥٩).

فالديمقراطية ليست مؤسسات وآليات مجردة، بل هي ترتكز أيضًا على مدى إدراك المواطن أهمية الفعل الديمقراطي في حياته اليومية والمجتمعية. لذلك، لا يتم الانتقال الديمقراطي على مستوى البنى المؤسسية والقانونية فحسب، بل يوازيه أيضًا انتقال على المستوى الثقافي والقيمي والفكري للمجتمعات، بالقطع مع الأبوية التقليدية في إدارة الحياة المعيشية.

في جميع الأحوال، وكما يقول محمد نور الدين أفاية، فإن التجارب التاريخية تبيّن أن الثورات لا تحقق أهدافها على المدى القصير؛ فقد كان على الفرنسيين أن ينتظروا أكثر من قرن لكي تعطي الثورة الفرنسية نتائجها ومكتسبات ذات طابع الاستدامة، وأن يتغلبوا على جميع مصادر «الثورة المصادرة» والعوائق والمقاومات، السياسية والثقافية.

ويظهر أن مجتمعاتنا في حاجة إلى أعوام وعقود لكي تقطع مع ترسبات الاستبداد وقوى الارتداد والانتقال من واقع الفساد والزبونية إلى منطق الاستحقاق، ومن المحسوبية إلى تكافؤ الفرص، ومن الذهنية الاستبدادية إلى المرجعة الديمقرطية، ومن إذلال الشباب والنساء إلى الاعتراف لهم بقدراتهم الكبيرة على التغير والمشاركة في الشأن العام.

(٥٨) عبد الإله السطي، «أسئلة حول فرضية الانتقال الديمقراطي بالمغرب،» (المركز العلمي العربي للأبحاث ودراسات الإنسانية)، ص ٨، على الموقع الإلكتروني:
<http://www.arab-csr.org/index.php/component/content/article/82-2012-08-04-13-42-03/166-2013-01-04-20-58-05> (Accessed on 9/3/2013).

(٥٩) عبد الإله بلقزيز، **السلطة والمعارضة: المجال السياسي العربي المعاصر (حالة المغرب)** (بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٧).

مراجع إضافية

عربية

كتب

أتركين، محمد. **الدستور والدستورانية: من دساتير فصل السلط إلى دساتير صك الحقوق**. تقديم عبد اللطيف أكنوش. الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، ٢٠٠٧. (سلسلة الدراسات الدستورية)

بلقزيز، عبد الإله. **رياح التغيير في الوطن العربي: حلقات نقاشية عن مصر - المغرب- سورية**. بيروت: مركز دارسات الوحدة العربية، ٢٠١١.

الزياني، عثمان. **رهانات الإصلاح الدستوري في المغرب: مقاربة على ضوء الخطاب الملكي المؤرخ في ٩ مارس ٢٠١١**. الرباط: منشورات مجلة الحقوق المغربية، ٢٠١١. (سلسلة الأعداد الخاصة)

الكراوي، إدريس (مشرف). **التحولات الاجتماعية في العالم العربي: وقائع وتساؤلات: تجارب مقارنة، أشغال اللقاء الثاني لجهة الشرق الأوسط وشمال إفريقيا للمجلس العالمي للعمل الاجتماعي**. [الدار البيضاء]: مطبعة البيضاوي، ٢٠١٢.

واتربوري، جون. **الملكية والنخبة السياسية في المغرب**. ترجمة ماجد نعمة وعبود عطية. بيروت: دار الوحدة، ١٩٨٢.

دوريات

بندورو، عمر. «العلاقات بين السلط فصل أم خلط في السلط؟.» **وجهة نظر**: العدد ٢٤، شتاء ٢٠٠٥.

________. «المعوقات الدستورية للانتقال الديمقراطي بالمغرب.» **وجهة نظر**: العدد ٢٣، خريف ٢٠٠٤.

ساعف، عبد الله. «في المشروع المجتمعي.» **دفاتر سياسية**: العدد ٧٩، آذار/ مارس ٢٠٠٦.

عبد العالي، عبد القادر. «التغيير الجديد في الوطن العربي، وفرص التحول الديمقراطي.» **المستقبل العربي**: السنة ٣٥، العدد ٤٠٦، كانون الأول/ ديسمبر ٢٠١٢.

المسكي، محمد. «إشكالية الإصلاح الدستوري ورهان التحديث والديمقراطي.» **مسالك في الفكر والسياسة والاقتصاد**: العدد ٣، ٢٠٠٥.

مصدق، رقية. «وهم التغيير في مشروع الدستور الجديد.» **دفاتر وجهة نظر**: العدد ٢٤، ٢٠١١.

المومني، نذير. «الإصلاحات المؤسساتية في سياق ما بعد سلطوي: حالة المغرب.» **أبحاث**: العدد ٥٧، صيف ٢٠٠٧.

رسائل

زين الدين، محمد. «المسألة الدستورية في مغرب: الأمس واليوم، ١٩٠٦-١٩٩٦.» (رسالة لنيل دبلوم الدراسات العليا المعمقة، جامعة الحسن الثاني، الدار البيضاء، ١٩٩٨).

وثائق

«تعديل الدستور في المغرب: إصلاح أم احتواء للإصلاح الديمقراطي؟.» (تقدير موقف، المركز العربي للأبحاث ودراسات السياسات، الدوحة، ٢٤ تموز/ يوليو ٢٠١١).

سالم، بول. «الربيع العربي من منظور عالمي: استنتاجات من تحولات ديمقراطية في أنحاء أخرى من العالم.» (مقال تحليلي، مركز كارنيغي للشرق الأوسط، ١٥ تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠١٢)، على الموقع الإلكتروني: http://carnegie-mec.org/publications/?fa=45980>(Accessed 25/2/2013).

أجنبية

Books

Lahlimi, Ahmed [et al.]. *La Transition démocratique: Paradigme nouveau ou accélération de la modernité?*. Salé, Maroc: Fondation Abderrahim Bouabid pour les Sciences et la Culture, [1997]. (Cahiers de la Fondation Abderrahim Bouabid; no. 11)

Mény, Yves. *Politique comparée: Les Démocraties, Allemagne, États-Unis, France, Grande-Bretagne, Italie. 3ème éd.* Paris: Montchrestien, 1991. (Domat politique)

Sedjari, Ali (dir.). *Etat, espace et pouvoir local: Réflexion sur le Maroc et les pays en développement.* préface de Michel Rousset. Rabat: Editions Guessous, 1991. (Recherches administratives)

Periodicals

Herzenni, Ahmed. «Les Responsabilités partagées de la transition démocratique.» *Prologues:* nos. 22-23, Eté-Automne 2001.w

صدر حديثًا

وجيه كوثراني

إشكالية الدولة والطائفة والمنهج في كتابات تاريخية لبنانية

من لبنان الملجأ إلى "بيوت العناكب"

في هذا الكتاب متابعة لأنماط من الكتابات في التاريخ اللبناني تأخذ بعين الاعتبار المتغيرات الآتية:
- تصورات بعض المؤرخين اللبنانيين المنتمين إلى طوائفهم.
- خصوصيات المراحل التاريخية المعاصرة لنشأة الدولة اللبنانية.
- المرجعيات النظرية والأيديولوجية للكتابة التاريخية.

انطلاقًا من هذه المتغيرات، يدرس الكتاب مسارًا جامعًا لهذه المتغيرات بدءًا من فرضية لبنان–الملجأ التي أطلقها هنري لامنس وتبناها جواد بولس، وانتهاءً بالمأزق الذي توقفت عنده محاولات كمال الصليبي، فانتهت إلى اليأس من تنظيف "بيوت العناكب". يدرس الكتاب هذا المسار من زاوية مفهومية ووظيفية للكتابة التاريخية اللبنانية، خلاصتها: إن مقاربة الحقيقة التاريخية تبقى مسعًى معرفيًا نسبيًا، يقترب أو يصيب أو يبتعد، يتأخر أو يبطئ أو يسرع في خضم السجالات الطائفية حول تاريخ لبنان، غير أن المهم أن لا يوظف التاريخ في الصراع السياسي الداخلي الراهن من خلال هشاشة الذاكرات الجماعية وعلاقتها بالزمن التاريخي، وأن لا تحتويه النظرة الأنكرونية للأزمنة التاريخية، كالتأريخ للماضي بمصطلحات الحاضر ومفرداته وصوره، أو كالتعامل مع الحاضر بذاكرة الماضي ومخيالها وإسقاطاتها.

جان مولينو*

مراحل التأويلية**

ترجمة: عبود كاسوحة***

الدلالة غرضُ العلوم الإنسانية، أوعَت ذلك أم لم تعِه. وعليه، فمن الملائم أن تُستخلَص جميع الدروس من التأويلية، بوصفها علم التفسير. ولئن تعلّق الأمر بالنصوص أو بالسلوكات، فالتفسير يستخدم الطرائق أو يواجه الصعوبات نفسها. والحال أن تاريخ التأويلية أوضح على التوالي الأبعاد شتى التي تشكّل الوقائع الرمزية، وهي غرض التفسير: المستوى المحايد للتشكيلات النصّية، والمستوى الشعري لاستراتيجيات الإنتاج، والمستوى الجمالي لاستراتيجيات التلقّي. فالتأويلية سيميائية، لكنّ السيميائية تأويلية هي أيضًا، وعليهما أن تنصهرا معًا داخل نظرية من الأشكال الرمزية المستلهَمة من بيرسي، والتي من شأنها وحدها أن تتجاوز الإحراجات التقليدية للتأويلية وشكوك السيميائية.

لقد نشب نزاع كبير، كان له دويّه على الساحة، أيام ازدهار البنيوية: هل نقف إلى جانب البنية أم إلى جانب التاريخ؟ كان ذلك هو الجدل الذي احتدم بين البنيويين والماركسيين. وهل نقف مع البنية أم مع التفسير؟ إنه الجدل الآخر ما بين ليفي ستراوس وريكور. ومن ثمّ دخلت البنيوية الفائزة شيئًا فشيئًا في ضباب ماضٍ مصفر، لكن زمان التفسير لـمّا يأتِ، رسميًا على الأقل، فظلّت العلوم الإنسانية تتشح ببهارجها العلموية وتتلكأ قبل الوقوف تحت راية التأويلية.

ومع ذلك، كيف لنا في واقع الأمر، إذا ما نحيّنا جانبًا الشكليات الصورية التي أفرط في استخدامها لبعض الوقت عدد من اللغويين والسيميائيين - مع تفريطهم في قرّائهم- ألاّ نعترف بأن التأويلية ماثلة أينما تكن، إذا ما قصدنا بذلك فنّ التفسير؟

يستند التحليل الأدبي، وتحليل العمل الفني والحقوق والتاريخ وسوسيولوجيا الدِّين، ودراسة العقليات، إلى تفسير الأعمال الإنسانية، وعليها كلها أن تجيب، وبالطريقة الخاصة بها،

---

* أستاذ السيميائية في جامعة لوزان- سويسرا.

** ‹Pour une histoire de l'interprétation: les étapes de l'herméneutique,› *Philosophiques*. Volume 12, numéro 1, printemps 1985, pp. 73-103

*** مترجم سوري، حاز عددًا من جوائز الترجمة، ولقب فارس من الحكومة الفرنسية.

على السؤال نفسه: ماذا يعني هذا الأثر أو النصّ أو الصرح أو هذه الحركة أو هذا السلوك؟ إن التقليد الثقافوي في الإناسة وفي السوسيولوجيا على استعداد، في تطوّراته المعاصرة – التفاعلية المتبادلة الرمزية والإناسة الرمزية وتطوّرات أخرى كثيرة – على الاعتراف بالمكانة الحاسمة التي يحتلّها التفسير في عمل التحليل، لكن يسعنا التساؤل إن كان يؤخَذ دومًا قياسُ المسائل التي تُطرَح حين نجعل من التفسير أساسًا لطريقة ما. حين قدّم غيرتس في سنة ١٩٧٩ أحد المؤلّفات الشائقة التي خصّ بها المجتمع المغربي[١]، كتب يقول: «تقوم قناعتنا المشتركة على أن منظومات الدلالة، أكانت غاية في الوضوح كالإسلام، أم أقلّ وضوحًا بكثير كالكرَم، والتي يعيش الأفراد حياتهم ضمن حدودهما، إنّما تشكّل النظام نفسه الذي يستوعب تلك الأنماط من الحياة. فنحن نشهد العلاقات الاجتماعية كأنّها متجسّدة في أشكال رمزية تنتجها وتضع بُنيَتها، ويتمثّل همّنا في تحديد هويتها وتصوير غايتها». وكتب عالم الإناسة أيكلمان سنة ١٩٨١ يقول: «الناس، باختصار، حيوانات ثقافية. فهم يتواصلون في ما بينهم ويفهمون العالم بفضل مناهج منظّمة من الرموز المشتركة»[٢]. وعلى ذلك يتأكّد بوضوح، منذ البداية، الدور الذي تؤدّيه الرموز في الحياة الاجتماعية: الحق أن عملَ عالِمِ الإناسة عمل تفسير. وحينها تطرح الأسئلة نفسَها: أين هي تلك الرموز؟ وما شكل وجودها؟ وكيف نستخلصها؟ وكيف نتثبّت من صحة تفسيرها؟ يتعلّق الأمر بالنسبة إلى البعض في العثور على الممثلين المنخرطين في الأداء الاجتماعي، أو كما يقول رابينوف[٣]: «يتمركز المنهج الذي أعتمده حول الممثّلين ويستجيب لما دُعيَ بالطريقة المتقدّمة – المنكفئة. وإن طريقة متمركزة على ذلك النحو تسعى إلى أن تستوعب مفهوم الممثّل عن عالمه الاجتماعي الخاص». أمّا بالنسبة إلى البعض الآخر، فلا يمكن سوى اكتشاف حسّ مشترك، والقيم التي تتقاسمها ثقافة واحدة، ولسوف نقول في سبيل البقاء على الأرضية التي أخذنا منها أمثلتنا، إن المغاربة يدركون التجربة الاجتماعية انطلاقًا من خمسة مفاهيم أساسية: مشيئة الله، والعقل، والأصول الاجتماعية، والالتزام والإلزام الأخلاقي[٤]. وإنّ ما يثير اهتمامنا هنا، ملاحظة أن عالِمِ الإناسة يتعامل بالرموز والدلالات، وكأنّما الأمر يتعلّق بأشياء وبأغراض محددة تحديدًا واضحًا، وبحجارة أُحسِنَ نحتُ وجوهها فغدت صالحة لإعادة بناء رؤية للعالم. ومع ذلك، هل نحن واثقون من قدرتنا على التلاعب بالدلالات مثلما نتلاعب بالأشياء؟ إن وضع عالم الإناسة هنا ليس بأفضل ولا أسوأ من وضع ناقد أدبي حيال رواية لبلزاك: فمن هو البطل الحقيقي في **أوجيني غرانديه**؟ هل هي أوجيني أم الأب غرانديه؟ وما القِيَم المتجسّدة في الشخوص؟ فهل ينبغي العثور على المعنى الذي عاشه بلزاك، والذي رغب في إسباغه على إبداعه أم نعيد بناء معنى ماثل في النصّ فنستخلصه منه؟ وأين يكمن ذلك المعنى؟ وما شكله؟ والأسئلة نفسها تتكرّر دائمًا: ما صيغة وجود الرمزي؟ وهل المعنى معيش أم متأصّل؟ تلك هي تحديدًا الأسئلة التي تُجادِل فيها التأويلية منذ قرابة ألفي سنة. وعلى ذلك، يبدو لنا أن التبصّر في الطريقة المتعلّقة بالعلوم الإنسانية لم تحرز أيّ تقدّم منذ نزاع الطريقة في «غايستفيسّن شافتن» **(العلوم الإنسانية)** الذي احتدم أواره في ألمانيا لدى منعطف القرن. وكان ريمون آرون يتخذ نقطة انطلاقه، للتفكّر في «حدود الموضوعية التاريخية»[٥]، من تحليلات ديلتي وجاسبرز وسبرنجر ومن مصطلح الفهم: «سيكون الفهم بالنسبة إلينا إعادة بناء وعي الغير أو الأعمال المنبثقة من الضمائر». ولا تزال العلوم الإنسانية ملزمة اليوم بالبدء من هنالك: يتواصل الناس ويعبّرون بالإشارات والرموز.

أمّا التأويلية التي هي منذ مولدها فنّ تفسير الإشارات، فقد راكمت خلال تاريخها الطويل كنزًا من المعرفة يدور حول تلك المسألة المركزيّة: ما التفسير؟ يقوم قولنا إذن على استجواب تاريخها، لنعرف إن كان لديها اليوم أيضًا أن تعلّمنا الكثير. وقد يكون في مصلحة العلوم الإنسانية، بدلًا من المراوغة بشأن مسائل المعنى، أن تُصغي إلى دروس التأويلية، وأن تعي قانونها: سوف تنشغل أيضًا بالإشارات والرموز، فليست إذن سوى الوجوه المتعددة للتأويلية، أو للسيميائية، إذا ما شئنا. ولئن كانت التأويلية في الواقع تفسيرَ الإشارات، والناس لا يعبّرون إلا بإشارات ورموز، فإن التأويلية والسيميائية متواصلتان: كل تأويلية هي سيميائية، أو بالأحرى كل تأويلية هي ذات أساس سيميائي. فما الرمز، ما لم يكن – وفق الصيغة التقليدية جدًا – ما يحلّ مكان شيء آخر أو ما يُحيل إلى شيء آخر؟ فيُلزِمنا مفهومُ الإحالة هذا بترك التعريف التقليدي المزدوج للإشارة كيانًا بوجهين اثنين: لا تقوم الإشارة على دالٍ ومدلول بل على إرجاع الدال للمدلول، أو بدقة أكبر إرجاع إشارة إلى أخرى. وبناء عليه، لا يسع نقطة الانطلاق لسيميائية أصيلة إلّا أن تكون في تعريف للإشارة بوحي بيرسي: «إنّ إشارة أو تمثيلًا شيء يمثِّل لأحد ما شيئًا ما، ضمن علاقة ما أو تحت عنوان ما. وهي تتوجّه إلى أحد ما، أي تُنشئ في ذهن ذلك الشخص إشارة مماثلة وربما متطوّرة أكثر. وأدعو هذه الإشارة التي تُنشِئها مُفسِّرة الأولى. فالإشارة تمثّل شيئًا ما، إنّه غرضها. وهي لا تمثّل هذا الشيء من جميع النواحي، بل بالرجوع إلى فكرة دعوتها أحيانًا أساس التمثيل»[٦].

لا يسع غرضًا أن يوصف إلّا بالاستعانة بإشارات أخرى، هي المفسّرة للإشارة الأصلية: «ومهما يكن من أمر، فنحن نقيس الدور الأساس للمفسّر في كل عملية دلالة»، حتى أنّه لا يسع إشارة أن توجد بلا مفسِّر: «إن مفسِّري أنا - هكذا أتخيّله– هو شيء يرتبط أساسًا بكلّ ما يَعتمِل كإشارة»، أو أيضًا: «الإشارة إشارة فقط بمقتضى ما تنال من تفسير، أي بمقتضى ما تحدّد إشارة أخرى للغرض نفسه». وبناء عليه، لا يسع إشارة أن تكون معزولة: لا يسع إشارة واحدة أن توجد دونها علاقة بإشارة أخرى». وتستتبع الطبيعة الثالوثية للإشارة وجود التعددية اللازمة من الإشارات: إنّها تفترض مسبقًا، انطلاقًا من لحظة كون التمثيل «وساطة، وجود منظومة من الإشارات»[٧]. وليست الطبيعة الثالوثية للإشارة، بمفهوم بيرسي، هي ما يبدو لنا مهمًّا في هذه التعريفات، بقدر تأكيد سيميائية لامحدودة. ونحتفظ من تعريفات بيرسي بالنقاط التالية:

– تمثّل الإشارة غرضها، لكن فقط بوساطة إشارات أخرى، تكون مفسِّرة لها.

– هذه الإعادة من إشارة إلى إشارات أخرى غير محدودة. وما يطرحه بيرسي على هذا النحو، هو الطابع المتعذّر التخفيض للعمل الرمزي – إعادة لامحدودة وتوسّط من إشارات أخرى. لكن يتوضّع في الوقت نفسه، داخل هذا التعريف، أساس التأويلية السيميائي، والزخم التفسيري الملازم لكل عمل رمزي: لا يؤدّي عمل المفسّر إلّا إلى إطالة العملية التي تستخدمها بنية الرمزي نفسها.

ذكر المعنى

إن التفكير تفسير، وكلّ شيء يَطلب أن يُشرَح، وكلّ شيء يطلب أن يُفسَّر: فحاجات العالم كحاجات اللغة. وليست الأغراض هنا، أمام تمييزنا، مجهّزة بواقع كتيم نظلّ متشبّثين به. فنحن لا نظلّ محتجزين أبدًا ومجمّدين أمام عالم له حضور بنفسه ومعروض أمام تأمّلنا الخالص. فلا وجود، في نظر حيوان، لضجة أو لون أو شكل أو حركة بحدّ ذاتها، فهي تعني أنّها نقطة انطلاق لارتكاس ما: هجوم أو هروب أو ملاحقة لنشاط مقطوع. واستخدمنا كلمة الدلالة عمدًا للتشديد على واقع

أساس، على الإرجاع: فالحافز إرجاع، وهو الشكل الأكثر غِلظة والأكثر فورية في الإرجاع. وإن هذه السمة المشتركة هي التي تُحفَظ إذا ما انتقلنا من الإحساس الحيواني إلى الإحساس البشري. فليست الغيمة السوداء هي ما أرى، حين أتجوّل في البرّية، بل أفكّر في المطر: هل سيتوافر لديّ الوقت الكافي للعودة إلى البيت قبل العاصفة؟ فالمؤشّر لا يسبق الدلالة والتمثيل، بل هو جزء منهما، وليس التمثيل هو إعادة إنتاج أغراض العالم. ولقد تحققتُ بشكل أو بآخر من الغيمة العابرة، لكن ليست هي ما رأيت وليس فيها تفكّري. فدلالة الغيمة هي تحديدًا كلّ ما ليس بالغيمة، إنّها كلّ ما ترجعنا إليه دونما تحديد. أحاول «رؤية» المنظر، أو «رؤية» الجانب الأيسر من ربيع بوتيتشلّي: الحق أنّي لا أرى شيئًا ولا يسعني سوى التحديق في بقعة أو شكل لحين تشوّش رؤيتي – وهي تقنية معروفة في التأمّل التنويمي– أو أنّي حينها أُصدِر أمرًا لنفسي. فما هي الألوان؟ وماذا تمثّل البقع والأشكال؟ وما هو هذا الشيء؟ ... إلخ. وما يصحّ على المؤشر والتمييز يصحّ على اللغة أيضًا. وإذا ما سمّيت الوردة، فليس ذلك بلقاء فعلين يشكّل أحدهما الكلام والآخر الشيء، في الوحدة المقصودة لفعل واحد يسمّي ويصوغ كذلك. إذا ما سمّيت الوردة، فقد غدت غائبة وما عادت هنا. فالكلام دائمًا هو التفكير بشيء آخر. ورؤية العالم تفسيره. والكلام تفسير. والتفسير قائم في الأساس نفسه لعلاقتنا بالعالم وبالكلمة. هي إذن حركة واحدة تقودنا إلى تفسير العالم وتفسير الكلام، أي إلى الإدراك أو المعرفة أو الكلام أو التفكير. وهكذا نفهم أن يكون التفسير أصلَ الإجراءين الكبيرين اللذين تنتمي عبرهما الحضارات التقليدية للعالم المحيط بها: تفسير الإشارات وتفسير الكلام. فهنالك تفسير الإشارات من ناحية: طيران الطيور، أكباد الأضاحي وأحشاؤها، والمطر أو الجفاف أو الكوارث الطبيعية. ففي الحضارات التقليدية اختصاصيّون يتولّون إيضاح دلالة الحوادث والأشياء. وإن المفهوم الأكثر تداولًا لتلك الممارسات يؤكّد المسافة القائمة بين «العقلية القبمنطقية» التي تفسّر التنجيم وعقليتنا التقنية والعقلانية التي تنفيه. يبقى أن ما يهمّنا هنا هو ثبات بنية مشتركة، هي بنية تفسير. إن رفًا من السنونو على الأسلاك الكهربائية، هو أيضًا بالنسبة إلى جميع الذين يعرفون الريف مؤشّر على الطقس الرديء المقبل. أمّا في نظر الأطفال، فمؤشر على بدء قنص الطيور. وهنالك أخيرًا من لا يلحظه أبدًا. والعالم ممتلئ بالنسبة إلينا أيضًا بإشارات ووقائع وحوادث تكلّمنا. والفارق الوحيد أنّها لا تتكلّم اللغة نفسها. فالأغراض التقنية حلّت في محلّ أغراض الطبيعة، لكنّها تُرجِع إلى ما ورائها بعيدًا، كما الحيوانات والظواهر الطبيعية. ولئن رأيتُ قطارًا أو طائرة أو عربة، فإنّي أنظر إلى ما وراء كلٍّ منها. وإن ما يُدعى أساطير الماكنة ليس أقلّ كثافة ولا أقلّ ثقلًا من أساطير الثقافات التقليدية ذات الشكل الإنساني. فلا يكفي تفسير أشياء العالم، بل ينبغي أيضًا تفسير الكلام: وكلام الآلهة في البداية. فحين يتكلّم الإله بلسان وسيط، ينبغي لاختصاصي إيضاحُ الرسالة التي هي غالبًا غامضة أو ملتبسة. وليس من فارق أساس في ثقافات كثيرة، بين أشياء العالم والكلام الربّاني: فالرعد صوت الرب، وليس العالم سوى لغة أخرى يكلّمنا الإله عبرها. ولئن كانت الأرباب لا تتكلّم مباشرة، فذكرى زمان وجودها تظلّ على الأرض. وإنّ آثار ذلك الوجود الأولي محفوظة في نصوص نتناقلها من جيل إلى جيل – هي الأساطير– وفي طقوس نكرّرها بانتظام. وينبغي تفسير تلك الأساطير وتلك الطقوس. والمهمّ هنا أيضًا تأكيد التواصل القائم بين التفسير الشخصي والتفسير الاختصاصي. فالتراب الأحمر الذي يظهر في طقس ما، ليس ترابًا أحمر فقط، إنّه دم الطمث أيضًا أو دم الجدود. ويعرف جميع المشاركين في

الطقس واحدة أو أكثر من الدلالات المرتبطة بالغرض نفسه[٨]. ويستطيع المفسّر المحترف إكمال مجموعة الرموز وإغناءها، وإقامة علاقات معقّدة ومنتظمة بين أقسام الطقس المختلفة أو بين طقوس مختلفة، بل يستطيع أن يبني، على نمط الحكيم أوغوتوميلي (Ogotoméli) الذي استشاره غريول (Griaule)، مفهومًا للعالم متكاملًا ومتجانسًا، فيقع تفسيره دائمًا ضمن استمرارية التفسير الذي يعيشه المؤمنون. ومع ظهور ديانات الخلاص التوحيدية وتطوّر الكتابة، ظهر نوع جديد من الكلام، هو كلام مكتوب لكنّه مؤرّخ ويظهر على شكل كتاب تأسيس. والمقصود نصّ، مُنزَل أو غير مُنزَل، تتجسّد فيه القيم الأسمى لثقافة ما: القصائد الهوميرية، أو دواوين شعرية، أو كتب حكمة صينية، أو التوراة أو القرآن. ويجري تعلّم تلك النصوص منذ الطفولة لأنّها تَستخدِم في تلقين الأجيال الجديدة قيمَ الثقافة التي يعيشون في كنفها. فيؤدي كل شيء حينها إلى تعداد ووفرة في التفاسير: فمن الضروري، كلّما تقدّم النصّ زمنيًا، أخذُ تلك الشقة بالحسبان وشرحُ ما لم يعد يكلِّم المعاصرين مباشرة. وهكذا ينشأ التفسير، وهو علم مستقل يتولّى تفسير النصّ المؤسِّس. ولا تقع السمات المميزة لهذا التفسير في الديانات الكتابية فقط - بالمعنى الذي يعطيه الإسلام لهذا التعبير- بل في جميع الحضارات الكتابية أيضًا، حيث المرجعية فيها، أو الدليل الرئيس، كتاب واحد أو مجموعة من الكتابات. فما الذي يحتاج إلى تفسير في الكتابات؟ سبق أن لاحظنا أن معنى الكلمات تغيّر لِبُعد الشقة: فينبغي شرحها. لكن يحدث غالبًا أيضًا أن النصّ المقدّس كُتِب بلغة خاصة، لغة تقارب الشعر أو الفصاحة المنمّقة: فينبغي إذن أن نُترجِم لمصلحة الذين لا يفهمون أو ما عادوا يفهمون أبدًا. وكما كان التلميذ اليوناني أو الروماني يكتب على عمودين اثنين كلمات هوميروس أو فيرجيل وترجمتها باللغة اليومية، كذلك المؤمن يسعى وراء شرح الكلمات التي لا يفهمها. ولا يسع الشرح التوقّف عند الكلمات، لأن الأشياء نفسها والوقائع والحوادث قد تكون اختفت أو تغيّر معناها. وقد تكون الحاجة ملحة، ولاسيما حين يكون المقصود نصًّا أعلنه نبيّ دخل الواقع التاريخي ويمكن لأفعاله وحركاته أن تشرح معنى رسالته. فالمصدران الأوّلان للشريعة، في التراث الإسلامي مثلًا، هما القرآن والحديث أي الحكايات التي تسرد سلوك الرسول: فتتيح تلك الحكايات فهمًا أفضل للآيات المنزلة، وتلقي إضاءة تحدّد معناها بدقة. وذكرنا من بين الأسباب الداعية إلى التفسير، الشقة اللغوية وضرورة شرح الأشياء. لكن النصّ نفسه يطرح مشكلات أخرى لا يحلّها سوى التفسير. فقد يكون معنى النصّ غامضًا في بعض المواقع: ماذا تعني على سبيل المثال الحروف التي نجدها عند مستهلّ عدد من سور القرآن؟ ويمكن للنصّ المنزل، الغامض في بعض المواقع، أن يكون ملتبسًا في مواقع أخرى، كما حال الوحي ذي المعاني العديدة في العالم اليوناني- الروماني. وإنّ آية من القرآن، حساسة هي نفسها حيال التفسير، تؤكّد الالتباس المحتمل للوحي: ﴿**منه آيات محكمات هنّ أمّ الكتاب وأُخَر متشابهات**﴾[٩]. فعلى المفسّر طبعًا أن يُزيل التشابه. ويمكن للنصّ المنزل، حتى وهو واضح، أن يطرح مسائل شاقة حين يبدو متعارضًا مع نفسه، بوجود مقطع يناقض صراحة ما جاء في آخر. وإن فرعًا من التفسير القرآني مخصص بكامله لهذه المسائل، في ما يُدعى بحث الناسخ والمنسوخ. فيجري حلّ التناقضات في النصّ باللجوء إلى التسلسل الزماني: المتفق عليه أن الله نسخ آيات فاستبدل بها أخرى.

ويمكن حل الغموض والالتباس والتناقض باللجوء إلى طريقة أخرى، هي التفسير المجازي. وقد تظهر أهمية هذه الطريقة خصوصًا حين يرى القارئ أو المؤمن تناقضًا بين الأهمية والعظمة للناس والحوادث، الذين يتناولهم النصّ، وبين

ضِعة التعابير أو الوقائع المقترنة بهم: إن التفسير الرواقي لقصائد هوميروس يرمي إلى رفع ذلك التناقض برؤيته في المغامرات، السوقية أو الفاضحة، التي يقوم بها أرباب الأولمب وربّاته، صورة واقع فلسفي وأخلاقي عميق لكنّه خفيّ. كذلك هي حال مفسّري التوراة العقلانيين إلى حد ما، ومعلّقي المعتزلة على القرآن وهم يرون مجازًا حيث يتكلّم النصّ عن يدي الله وعن نظره وعرشه. وهكذا يظهر في التفسير البُعد غير المباشر للغة، والاستعارات والكنايات والمجازات. لكن ينبغي عدم إقامة قطيعة، على نحو ما يحصل غالبًا، بين المجازي والحرفي، وبين الكلام المباشر وغير المباشر. ذلك أن الكلام المجازي يشكّل بُعدًا أساسًا من كلام البشر: فهو غير مقصور على الاستخدام الأدبي، بل ماثل في جميع سجلّات الكلام وتنوّعاته وميادينه. وهو ما يهب الكلام مرونته وقدرته على أن يُبدِع في كل آنٍ دلالات جديدة. فنظرية التفسير، على نحو ما تظهر في كتاب القديس أوغسطين دوكترينا كريستيانا (عن العقيدة المسيحية)، نظرية مخادعة في تفرّعها الثنائي الفاصل بين الكلمات والرموز، بين كلمة «بيير» التي تُرجِع إلى الصخرة وكلمة «بيير» التي تُرجِع إلى ما وراء الصخرة الواقعية، إلى معنى ثانٍ، نظرًا إلى أن الصخرة تذكير ورمز لواقعة وردت في الإنجيل ولها معناها في حياة المسيحي[١٠]، ونظرية التفسير المسيحية القروسطية أكثر تعقيدًا لأنّها تميّز ثلاث سويّات في النصّ المنطوق:

- **المعنى الحرفي**.

- **المعنى المجازي**، الذي يتحوّل المنطوق عبره عن معناه الخاص فيعني واقعًا آخر، غير الذي يعنيه عادة، وهي حال يدَي الله أو نظره.

- **المعنى الرمزي الخالص**، الذي يغدو فيه إرجاع الكلمة الماثلة في النصّ مزدوجًا. إنه يُرجع مباشرة أو بصورة غير مباشرة، واقعًا من العالم، وهذا الواقع من العالم يُرجع إلى واقع آخر أخلاقي أو ديني -تتغيّر مواضع الإشارات حينما الأشياءُ التي نقصدها بكلمات خاصة، تعني بدورها شيئًا آخر[١١]. ولا يأخذ ذلك الإرجاع الثاني معناه، إلّا ضمن إطار إدراك عام للعالم، ويكون العالم نفسه ضمن ذلك الإدراك لغة يخاطب الله بها الناس: فليست الحكايات التوراتية فقط ذات معنى مباشر، بل التاريخ كله وجميع الظواهر الطبيعية التي تكلّمنا[١٢]. ونعود فنقع على تلك الصلة بين العالم واللغة التي أشرنا إليها: اللغة والعالم يتبادلان أدوارهما أو بالأحرى يطبّقان خصائصهما الواحد على الآخر، ويتبادلان مزاياهما.

ليس تفسير الكلمات وتفسير الحوادث الوجهَ الآخر للكلام أو خلفية الكلام، أو مظهرًا ثانيًا وخصوصيًا، وكأنّ الكلام الحقيقي كلامٌ مباشر، وأن غير المباشر لا يعدو كونه نامية فطرية أو زائدة منفصلة: فالتكلّم تفسير، وليس من انقطاع بين المعنى الخاص والمعنى المجازي، أي بين الشيء الملموس وما يمكن أن يُرجِع إليه. ومن الجليّ والواضح أن المعنى المجازي ماثل أينما كان في الكلام وليس من فصل مسبق ما بين الاثنين: فالفارق المتحوّل والمتغيّر، متكوّن، بل هو نفسه فعل تفسير[١٣]. فما حال الاستعارة في لغز رمزي؟ إن المقصود حصرًا هو الرمز بالمعنى الأكثر شيوعًا للكلمة، أي حين يستثير واقعٌ طبيعي، بالترابط أو بالإرجاع، واقعًا آخر(ونجد تعريف القديس أوغسطين، ثابتًا تقريبًا). والحال أن تلك هي الخاصّية الأساسية للفكر واللغة: يُرجِعُ الغرض دائمًا إلى شيء مغاير له. فليس الشعار المرمّز - ميزان العدالة - سوى حالة خاصة لتلك الظاهرة العامة، حين يكون الإرجاع الأول كأنّه محدّد المسلك بعادات الثقافة وتقاليدها. وينبغي بصورة عامة، إفساح مجال خاص داخل تلك الرمزية، لحوادث التاريخ البشري، التي تشكّل قسمًا متميّزًا من أغراض العالم. وهذه الحوادث نفسها هي نقطة

انطلاق لسيرورة تفسير غير محددة. وغالبًا ما يكون بعض تلك التفسيرات مرمّزًا في الثقافات التقليدية، فيوَلّد أنماطًا من الخطاب، لأجناس أدبية ذات وظيفة اجتماعية. ويقول جولي إن الخرافة الدينية وُلِدت من استعداد روحي خاص يهبها معناها، أي المحاكاة. فالخرافة مثال يُحتذى. لكنها أيضًا حال أشكال بسيطة أخرى تولّى جولي تحليلها(١٤): الأسطورة، التي تكرِّر ما جرى في زمن الأصول، والمَثَل، الذي يعبّر عن حكمة تطبَّق في الأحوال كافة. ويمكن لمآثر بطل أن تغدو أمثالًا تُحتذى. كما يمكن للقصص، بوصفها أنماط سلوك، أن تدخل في علاقات مع قصص أخرى تبشّر بها وتكمّلها. فلدينا حينها جميع أشكال التصنيف، التي يمكن فيها، لحادث من العهد القديم، على سبيل المثال، أن يبشّر بحادث من العهد الجديد، يكمّل الوعد المتضمَّن في الأول. ولدينا في الأحوال كلها البنية نفسها من إرجاع وتطبيق: فحكاية تستدعي حكاية أخرى أو تذكّر بها أو تعلنها. ولا ريب في أن الأهمّ في التفسير بين تلك الإرجاعات كلها، هو ذلك الذي يُعَصرِن النصّ.

أمّا النظرية القروسطية لمعاني الكتاب المقدس الأربعة – أو المعاني المتعددة التي ليست دائماً ممنهجة بالطريقة نفسها– فنعتقد أنه لا يمكن فهمها من غير اللجوء إلى مفهوم العصرنة هذا. وينبغي التمييز من جهة، وفقًا لتلك النظرية، ومن أجل تفسير النصّ المُنزَل، بين معنى حرفي أو تاريخي، هو نفسه بسيط أو مجازي، ومعنى روحي من جهة أخرى، هو معنى ثانٍ يأتي ليُضاف إلى المعنى الأول. وينقسم المعنى الثاني بدوره إلى ثلاثة معانٍ متميّزة: المعنى المجازي أو النموذجي حين تعني وقائع الشريعة القديمة وقائع الجديدة. والمعنى الأخلاقي أو الثالوثي، حين تكون حياة المسيح الإشارة إلى ما ينبغي أن نقوم به بأنفسنا. وأخيرًا المعنى التأويلي أو الشامل، الذي يحدّثنا عن المجد الأبدي، أي يكشف لنا عن المكانة أو الوظيفة لحادث ما، ضمن التناسق العام للرؤية المسيحية للعالم(١٥). وعندها يظهر لنا بوضوح، أن المعاني الروحية الثلاثة هي المعاني التي تعصرن النصّ: توافق العهد القديم مع الجديد، ودرس أخلاقي أو درس يتعلّق بانسجام الخلاص، هي تقنيات ترمي إلى أن تجعل النصّ يُظهِر ما يُبهج المؤمن اليوم والآن. ويكاد يكون في وسعنا القول إن المعاني الثلاثة، الروحية الخالصة، هي معانٍ تأويلية، أي إنها تحدّثنا بنبضتها الأخيرة عن الخلاص: «والحال كذلك إلى حدٍ بعيد مع الكتب المقدسة التي كتبت لفكر الناس وتعاقب الأجيال كلّها، واستباقًا لجميع الهرطقات وتناقضات الكنيسة وظروفها، وللمختارين أيضًا على وجه الخصوص،إذ ينبغي ألّا تفسَّر فقط وفقًا لانتشار المعنى الخاص بالمكان، وعلى التوالي بمنظور المناسبة الراهنة التي نُطِقت فيها الكلمات، أو تحديدًا بالتوافق والانسجام مع الكلمات الواردة من قبل أو من بعد، أو باعتبار المدى الرئيس للمكان. لكنّها تحمل في ذاتها ينابيعَ وأنهارًا بلا حدود في العقيدة لم يُنهل منها كلّيًا وجماعيًا فقط بل باستغراق في العبارات والكلمات، لإرواء الكنيسة من النواحي كافة. فالمعنى الحرفي إذن هو التيار الرئيس للنهر إن صحّ القول. لكنّ المعنى الأخلاقي أيضًا بشكل رئيس، وأحيانًا المجازي والتصنيفي، هي معانٍ أكثر استخدامًا لدى الكنيسة...»(١٦).

يقرّب الحرص على العصرنة التفسير الديني من التأويل الفقهي. والواقع أنّنا ننسى في أغلب الأحيان، ونحن نقارب التأويلية الدينية، أن النصّ الديني يُستخدَم نمطًا في السلوك فينَمُّ عليه ويوعِزُ به: النصّ الديني قانون أيضًا يرشِدنا كيف نتصرّف. وينبغي للقانون الديني والأخلاقي والفقهي أن يُطبَّق. والحال أن القانون عام، وهذه العمومية، وفق اعتقادنا، خاصية أساسية للقول والرمزية: فالقول وحده يستطيع فرض العمومية. فكيف الانتقال من القاعدة العمومية

إلى الحالات الخصوصية؟ ومثلما هنالك مفسّرون، كذلك فإنّ في جميع الثقافات التقليدية أشخاصًا يحلّون المشكلات، من هواة وممتهنين، فيتولّون تطبيق القانون الديني أو الأخلاقي أو الفقهي، في جميع الحالات الخصوصية التي تظهر. فينبغي تفسير نصّ القانون، وإنّ ما يطلق عليه الفقهاء اسم التقنية التأويلية لتفسير القانون الفقهي تطابق تمام المطابقة تقنيات التأويل. كان على مجموعة القوانين النابوليونية التي اعتُبِرت طول القرن التاسع عشر الإنجاز الحاسم للعقل القانوني، أن تتضمّن المعطيات القانونية الكافية لحل جميع الحالات الخاصة التي يطرحها تطبيقها. فيكفي إذن حسن تأويل المجموعة للوصول إلى الحل السليم: إن المجموعة هنا هي المعادل التام للكتاب المُنزَل، لأن عليه وحده أن يكفي لتحليل جميع المسائل التي يطرحها هو، ويطرحها تطبيقه. وإن الاستنباط بالقياس هو واسطة الأساس في التفسير بجميع أشكاله. وإن تاريخ الشرع الإسلامي مليء بالإرشادات في هذا المجال. فحين ألحّ بعض الفقهاء على ضرورة تأويل محصور بالمصادر وحرفي، تم الوصول إلى الاستنباط بالقياس ليغدو أحد مصادر التشريع من بعد القرآن والحديث وإجماع أهل السنّة. فأضحى الاستنباط بالقياس يؤدي دورًا مركزيًا في جميع ميادين الفكر والعلوم في الحضارة الإسلامية الكلاسيكية، كما الحال في مجالات النحو والفقه والعلوم الفيزيائية والفلسفة. والواقع أن التشابه في نمط من القياس يتيح في الوقت عينه المنهجة والتطبيق. ولقد رأينا أنّهما المسألتان الأساسيتان المطروحتان في تفسير النصوص، أيًا يكن نوعها. والبنية الشكلية للمسألتين متماثلة: فينبغي في حالةٍ جعلُ مختلف أقسام نصّ ما متساوقة، ومن الملائم في الحالة الأخرى إدخالُ حالة خاصة في زمرة لم تتوقعه صراحة. وعلى كل حال، فالمقصود هو الانسجام والتنظيم في ما لم يكن كذلك حقًا أو لم يكن تقديريًا. بل يسعنا إحلال انسجامات أكثر دقّة بين العمليتين. إن التفسير المجازي، الذي يجعل النصّ منسجمًا مع ما نعرف خارجًا عنه في العالم وخصائصه، يطابق الإفتاء الذي يقيم صلة بين حادث لم يتوقعه القانون وحادث جاء إلى ذكره صراحة: إن الإفتاء حالة نقل مجازي. والبنية الشكلية هي كذلك، حيث المقصود الاستنباط بالتشابه صراحة والتي عرّفها أرسطو مسبقًا بصيغة الافتراض: إنّ «أ» بالنسبة إلى «ب» هي «جـ» بالنسبة إلى «د». فإذا ما استخدمتُ «كأس أريس» للدلالة على درع إله الحرب، فأنا أفترض تطابقًا أو قياسًا بين العلاقات التي تربط الرب آريس بدرعه من جهة، وبين ديونيزيوس بكأسه من جهة أخرى. وأفسّر على النحو ذاته «يدي الله» بإثبات علاقة بين الإنسان ويده من جهة، وبين الله وقوّته من الجهة الأخرى: فالقدرة منسوبةً إلى الله هي اليدُ بالنسبة إلى الإنسان.

وسواء تعلّق الأمر بمنهجة أم بتطبيق، فالتفسير مفتوح بالضرورة: لا يستطيع أي معيار أو أي مبدأ – ما لم يكن مفروضًا من الخارج فرضًا تعسفيًا– أن يضيّق على الممارسة. وليس من تفسير بلا تصارع: وتصارع التفسيرات مدوّن، من الأصل، في أهدافه وطرائقه. فتأتي من هنا ظاهرتان اثنتان لا تفترقان، هما ظاهرتا الفيض من التأويلات وتصادم الملل. ولا بدّ من الشروح لتنظيم التنزيل والعقيدة والقاعدة وتطبيقها. لكن التعليقات التي تقودها أشكال حرصها المتشعبة في العصرنة، من وجهات النظر المختلفة حول النصّ وتطبيقاته، فإنّ بعضها يعارض البعض الآخر بالضرورة. والتطوّر هو نفسه بشأن **الكتاب المقدس والقرآن** أو نصوص الآباء مؤسسي الماركسية: ماركس وإنغلز ولينين.

ومن الضرورة بمكان، على الرغم من تلك الاستفاضة في التفسيرات، الإشارة إلى أن هذه الوفرة أمر واقع وغير موجب: فكل مفسّر مقتنع

بامتلاكه الحقيقة والمعنى، معنى النصّ الوحيد والأوحد. فماذا نستبقي من صيغة العمل الأولى هذه حول التفسير؟ هنالك أولًا أن اللغة ليست شفّافة، ولا أكثر شفافية من العالم الذي تُرجِع إليه. فليس من شيء يشبه معنى، أو المعنى القائم هنالك ويكفي اكتشافه: فالمعنى مشيد بعمل التفسير الذي لا يقوم إلّا بأن يتابع، وبمنهجية أكبر، الإرجاعَ الثابت للإشارة نحو إشارات أخرى. ومن ناحية أخرى، فالإشارة والرمز لا ينفصلان عن القاعدة: فالنصّ في هذا النمط الأول من التفسير هو قاعدة وعقيدة، وعليه أن يُستخدَم لاستنباط قواعد تيسّر تطبيقه.

أخيرًا، فالنصّ مقدّم، وهو منزل من الله أو موضوع من قبل المشرّع الأسمى، لكنّه بحاجة في كل وقت إلى التحديث، فالمرء لا يقرأه ولا يفسّره إلّا لأنّه قاعدة حياة. فالنصّ إذن هو الذي يشكّل هنا البعد الأساس للتأويلية: الله تكلّم ثم استراح، ويبقى نصّه وحده هنا ليرشدنا. ولا يسعى المفسّر إلّا وراء معنى هو هنالك مسبقًا، فلا يجرؤ على الامتراء ولا حتى على المجاهرة بأنّه حرّ في القيام بذلك على هواه.

العثور على النصّ

حصل مع عصر النهضة ودراسة الآداب القديمة والإصلاح، تحوّل عميق في التأويلية، وهو تحوّل أحدثته أسباب شتى، لكنّها متقاربة. وقد أدّت وفرة التفسيرات دورًا أساسًا في التأويلية القروسطية، وهو دور أساس لكنّه موضوعاني: فكانت التفسيرات تتصادم في فوضى الحاجات البشرية، أمّا قانونًا فحاجة واحدة، كانت وينبغي أن تكون ويمكن أن تكون، حقيقية. فعصر الإصلاح فجّر فضيحة التفسيرات المتباعدة التي تتشكّل متخاصمة وتتعارض بلا تبسيط في ما بينها. وفضلًا عن ذلك، فإن التأويل الكاثوليكي يندرج في عُرف يضمن استمرارية التفسيرات. وفي المقابل، فقد رمى عصر الإصلاح إلى القطيعة مع هذا التقليد وهيّأ وضعًا ممتازًا للصلة المباشرة مع النصّ المنزل لاستخلاص المعنى منه. وهذا المعنى هو في الوقت نفسه راهن - المؤمن الذي يقرأ التوراة لنفسه، يجد فيها، كما يجد الثوار الكالفينيون، إعلانات متعددة أو مبرّرات لعمله - ومفقود: إنه مفقود لأن المعنى الأصلي للرسالة اسودّت صفحته بسبب التراث وتراكم التعليقات التي يجب التخلّي عنها وتجاوزها للعثور على المعنى الأول.

النزاع والقطيعة

إنّهما العاملان الاثنان لموقف جديد حيال النصّ المنزل. وليس هذا الوضع خاصًا بدراسة التوراة، لأننا نقع عليه تحت شكل ضئيل الاختلاف، في تفسير جميع النصوص، الأدبية أو القانونية أو التاريخية. وتولد دراسة الآداب القديمة وعهد النهضة، إلى حدٍ كبير، من شعور بالقطيعة. ولئن استطاع العصر الوسيط استخدام تركة العصور الكلاسيكية القديمة من غير شكوك وبلا طريقة نقدية، فلأنه كان بكل بساطة لا يزال حيًا؛ فقد مثّل الرسامون والشعراء أبطال العصور القديمة بملابس وسلوكات تشبه المعاصرين لأنّهم تخيّلوهم باستمرارية تامة لثقافتهم الخاصة: يظهر بيرام وتيسبيه[١٧]، في مخطوط لأوفيد يعود إلى سنة ١٢٨٩، مثل أناس العصر الوسيط، فلا يميزهما شيء - من ناحية الزخرفة أو الملابس أو السلوكات، وحتى في طرائق التفكير- من معاصري مصوّر المنمنمات[١٨].

تأخذ دراسة الآداب القديمة وعصر النهضة جذورهما، بطريقة مفارقة للوهلة الأولى، من وعي قطيعة ومن مسافة لا يمكن تجاوزها: ما عاد بيرام وتيسبيه، كما حال الإسكندر أو شيشرون، معاصرين لنا البتة؛ فأن يكون المرء ذا نزعة إنسانية هو أن يعثر على ما كان مفقودًا، أي على ما عملت قرون عديدة على إتلافه وإفساده. فيلزم

إذن التمييز بين القديم والجديد، وبين الأصيل والمزوّر، والصحيح والغلط. وحينها نرى الوضع جديدًا تمامًا سيمثل أمامه ذاك الذي يريد تفسير أحد النصوص: في ما مضى، كان النصّ الصحيح يُعطى، فيكفي جلاء ما جاء فيه. أمّا الآن، فالنصّ غير معطى، فينبغي بناؤه أولًا، وإعادة بنائه بحرفيته الأصلية. ينبغي العثور على لاتينية شيشرون السليمة التي أفسدها علماء الكلام، لكن ينبغي أيضًا العثور على نصوص العهود القديمة، وتمييز النصوص السليمة من النصوص المشوهة، وتمييز الوثيقة الأصلية من الوثيقة التي صاغها أحد المزوّرين، كأن نلاحظ على سبيل المثال أن هِبَة قسطنطين وثيقة مزوّرة بكل تأكيد، فينشأ حينئذ انضباط نشوءًا تدريجيًا ليتولى هذه العملية من التطهير والتنظيم وتحليل النصوص، والتي أُطلِق عليها اسمُ الفنون النقدية أو النقد، وهي الكلمة التي استخدمها ريشار سيمون في الكتابين اللذين أسّسا النقد التوراتي بالمعنى العصري للكلمة، **التاريخ النقدي للعهد القديم** (١٦٧٨) **والتاريخ النقدي للعهد الجديد** (١٦٨٩). ولم يقدّر مؤرّخو التأويلية ومنظروها، من ديلتي إلى غادامر، أهمية النقد ضمن ذلك التفضيل التقني. وليس في الواقع التفسير الكاثوليكي أو البروتستانتي هو الذي يجدّد عهدًا جديدًا في تاريخ التفسير، ذلك أن هذا التفسير لا يُدخِل قط من عناصر جديدة بالنسبة إلى التفسير القروسطي التقليدي. لم يكن دارسو الآداب القديمة بلا أسلاف في عملهم النقدي - يسعنا على سبيل المثال أن نتذكّر البحّاثة الإسكندريين- ، لكنّ نقد هؤلاء الدارسين واتساعه ومداه تظلّ غير مسبوقة؛ إذ ينبغي أخذ النقد بمعناه الاشتقاقي: النقد هو مجموع العمليات التي تسمح بالتمييز بين الحق والباطل وإصدار حكم قطعي على نصّ أو على حادث. ولسوف يؤدي هذا النقد، المطبّق على النص أولًا، إلى النقد الفقهي اللغوي والنقد التاريخي للقرن التاسع عشر. ويسعنا استخدام التمايزات التي ستغدو كلاسيكية في هذا العصر، لكن أصلها يعود تحديدًا إلى عصر النهضة. فالنقد بادئ ذي بدء نقد أصالة: هل يعود النصّ بتاريخه حقًا إلى الحقبة المنسوبة إليه؟ وهل مؤلّفه هو حقًا ذاك الذي يعترف به التراث؟ وعلينا أن نتفهّم الهزّة التي أحدثتها تلك الأسئلة حين تناولت كتابًا مُنزَلًا، وحين تمّ بمنهجية، في القرن الثامن عشر، اعتبارُ العهدين القديم والجديد أعمالًا بشرية، دوّنها «مؤرّخون بشر ليس إلّا»: إنّه التعبير الذي يستخدمه ليسينغ في مذكّرة سنة ١٧٧٨ حين يسعى إلى حلّ المسألة الإيزائية للأناجيل[١٩]. وفي الفترة نفسها تقريبًا كشف العلّامة أستروك بكل وضوح عن وجود روايتين متوازيتين في سفر التكوين لكن بوحي مختلف. ويمكن لنقد الأصالة أن يعتمد على معايير خارجية وداخلية، وأن يتناول وثائق تاريخية أو أدبية أو دينية. يبقى أنه يظلّ نقدًا عبر واحدة من طرائقه والأسئلة التي تنوي أن تجيب عليها: ينبغي لجميع النصوص، أيًا تكن طبيعتها أو عملها، الخضوع مسبقًا للصلاحية نفسها، ولمحكمة العقل نفسها التي تحكم على المزاعم التي يمكن أن تصدر عن نصّ ما لمصلحة حقيقته.

ويقع هنا في الواقع المعنى الأصلي للمسعى النقدي الذي نوى كانط أن يُخضِع له المعرفة. وهنالك العديد من المسائل الأخرى المطروحة على النصوص: والمقصود بذلك نصّ منسوخ في مخطوطات عدة، فينبغي إجراء موازنة بين المخطوطات سعيًا وراء إنشاء النصّ الأصلي ثانية، وهو النصّ الذي اشتُقّت منه النصوص الأخرى كلها، وينبغي في سبيل ذلك التمييز بين المخطوطات الجيدة والرديئة، وبين الدروس الجيدة والسيّئة. وكلّها تقنيات تزداد إتقانًا شيئًا فشيئًا للوصول إلى الصرح المدهش لفقه اللغة الكلاسيكي على نحو ما يجري إعداده في القرن التاسع عشر بطوله. ويغدو فقه اللغة النموذج

المستخدم مذ أن يتعلّق الأمر بدراسة نصّ، أيًا يكن. ولنرَ على سبيل المثال كيف يرقّم لانسون الأسئلة المتوجّب طرحها بشأن نصّ أدبي[٢٠]:

– هل النصّ أصيل؟ ولئن لم يكن كذلك، فهل هو منسوب خطأ أم مختلق كليًّا؟

– هل النصّ صاف وتام دونما تلف أو بتر (...)؟

– ما تاريخ النصّ؟ أي تاريخ التأليف، لا تاريخ النشر فقط. وتاريخ الأجزاء، لا التاريخ الإجمالي للنصّ كله.

– كيف جرى تعديل النصّ من الطبعة الأصلية الأولى وحتى الطبعة الأخيرة التي أعطاها المؤلّف؟ وما التطوّرات في الأفكار والأسلوب المدوّنة في النصوص المختلفة؟

– كيف تشكّل النصّ، من التخطيط الأوّلي حتى الطبعة الأولى؟ وما حالات الأسلوب وما المبادئ الفنية، وما العمل الفكري الذي يتجلّى في المسوّدات وفي مشاريع الكتاب، إذا ما جرى الاحتفاظ بها؟

– يُصار بعدئذ إلى إثبات المعنى الحرفي للنصّ. ومعنى الكلمات والصّيَغ عبر تاريخ اللغة والصرف وتاريخ النحو. ومعاني الجمل عبر إيضاح المعاني الغامضة والتنويهات المتعلقة بالتاريخ أو سيرة الكاتب.

– ويجري بعدئذ إثبات المعنى الأدبي للنصّ، أي تحديد القِيَم الفكرية والعاطفية والفنية (...).

ليست الطريقة محصورة في دراسة النصوص. ويسعنا القول إن إرشادًا واحدًا هو منشأ علم اللغة التاريخي والمقارن في القرن التاسع عشر. وما عاد موضع بحث الآن بناء علم نحو عام قائم على المنطق أو على الطبيعة النفسية للفكر البشري، ويلزم فقط متابعة تطوّر الكلمات والأصوات وعقد مقارنة بين هذه العناصر لنستخلص منها قوانين التطوّر. وهنالك حركة متوازية في قيد العمل هي الانفكاك الحاصل نفسه، في علم اللغة كما في فقه اللغة: ما عاد المقصود عبور النصّ أو اللغة للوصول إلى معنى الفكرة أو إلى بنيتها، بل ينبغي، بخلاف ذلك، البقاء أولًا على صفحة اللغة والنصّ. وهذان الاثنان يكتسبان الآن سماكة خاصة غير منقوصة، كان التراث يحظرها عليهما، ولم يكونا لها قط سوى ثوب أو إشارة للفكر والواقع: «إن الرنّات التي يرسلها الصوت هي رموز الحالة النفسية، والكلمات المكتوبة رموز الكلمات التي يرسلها الصوت»[٢١]. وتغدو اللغة والنصّ من أغراض الناس وسط أغراض أخرى للناس ينبغي وصف خصائصها الخارجية والمنظورة، مثلما نقوم بذلك حيال أغراض العالم المادي: إن الكلمات والنصوص، من أصوات وحروف ومخطوطات، ذات وجود مادي يتعذّر تبسيطه. والحق أن الرواقيين أكّدوا الطبيعة الجسدية للكلام («الكلمة جسد»[٢٢])، لكن المقصود الآن شيء آخر: إن اللغة والناس مصيرهما مترابط ضمن إطار الفيزياء الحديثة. وكما أن هنالك ميكانيكًا يسعه تقديم بيان عن العالم بأشكال وحركات، هنالك «خطاب فيزيائي للكلام» يجعل من اللغة حادثًا من العالم المادي. فالكتاب والعالم يلتقيان بفضل هذا الكلام الجديد الذي هو كلام الفيزياء الرياضية: إن كتاب العالم، في نظر غاليليه، مكتوب بحروف رياضية. ولئن كانت هنالك فكرة قبل الكلمات- الحوادث أو بعدها أو تختلط الفكرة بها، فإن القول يتجسّد وتتحوّل علاقته بالمتكلّم تحولًا عميقًا.

ترتكز الفيزياء الجديدة على وضعنة العالم، المفترق الآن عن المراقب: ما عاد لصفات الغرض الثانوية، أي تلك التي تظهر لحواسنا على الفور، من ألوان وطعم وملمس، أي علاقة بالبنية الواقعية. إذن، فإن معرفة العالم على حقيقته هي التخلّص من كل ما يصدر عنا، عن جسدنا كما عن فكرنا، فهو مرآة مخادعة للأحاسيس والأحكام المسبقة لطفولتنا. إن معرفة العالم هي الانصراف إلى زهد يطهّره من

كل الظلمة الناجمة عن صلتنا به. إنه إذن التحوّل نفسه الذي هو في قيد العمل في دراسة العالم ودراسة النصوص: لكن لا يتوجّه إلينا لا هذا ولا ذاك بحديث مباشر. وكما حال المنظار الذي يكشف لنا، وهو موجه إلى القمر، أن الكواكب ليست على نحو ما تبدو لنظرنا الحسّاس والمصاب بالعمى، كذلك النقد المطبّق على النصوص، يرينا أنها ليست شفـّافة. وبدلًا من أن يضعنا في حضن السهولة المخادعة لدلالة فورية، يتوجّب علينا أن نُخضِعها لعمل النقد الطويل. ويبرهن لنا المنظار على عدم وجود نوعين من الوقائع، الوقائع تحت القمرية الخاضعة للتغيير، والوقائع فوق القمرية الثابتة والأبدية: ليس هنالك سوى فيزياء واحدة. وكذلك حال النقد الذي يرغمنا على الاعتراف بعدم وجود نوعين من النصوص، النصوص البشرية المتبدّلة والغامضة، والنصوص المنزلة الثابتة والحقيقية: ليس هنالك سوى نقد واحد يُخضع جميع النصوص للمعالجة نفسها.

فقد كلٌّ من الفيزيائي والناقد براءة اليقين حيال العالم وحيال النصوص؛ فالعمل الصافي للنقد يُظهـر بُعدًا تجهله الفيزياء، هو بُعد التاريخ. ونحن دائمًا لا نقدّر أهمية التاريخ والنقد في ميلاد العالم الحديث حقّ التقدير، فتطوّرهما يوازي تطوّر الفيزياء، ولا ريب في أن أهميّتهما تماثل أهميّتها. بل ربما لا يكون تطور الفيزياء مفهومًا ما لم نضع في الحسبان انتظام النقد: إن الثورة الغاليلية لا تقبل الانفصال عن الثورة النقدية. ومن الواضح، على سبيل المثال، أن نقد الأحكام المسبقة وأوهام الوعي هو نقل طرائق الفنون النقدية إلى علومية الفيزياء. إن علماء من أمثال لايبنتز وسبينوزا يعون تمام الوعي التقارب القائم بين طرائق الفيزياء وطرائق النقد: «ألخّصُ هذه الطريقة بإيجاز قائلًا إنّها لا تختلف بشيء عن تلك المتّبعة في تفسير الطبيعة لكنّها تنسجم معها بكل شيء. وكما أن الطريقة في تفسير الطبيعة تقوم أساسًا على النظر إلى الطبيعة أولًا نظرة مؤرخ، والخلوص بعد الحصول على معطيات أكيدة، إلى تعاريف الأشياء الطبيعية، كذلك الحال بالنسبة إلى تفسير الكتاب المقدس، فمن الضروري تحقيق معرفة تاريخية مضبوطة عنه، أي معطيات ومبادئ موثوقة، لنتمكن من الخلوص بطريق حصيلات مشروعة إلى فكر مؤلفي الكتاب»[٢٣].

إن الهدف من التفسير هو العثور على معنى النصّ، لكن نرى أن هذا المعنى، المبني بناء عسيرًا، لم يُقارَب إلّا كأنه تحليل. ولنسترجع الأسئلة التي ينبغي، بحسب رأي لانسون، طرحُها على النصّ: فالخمسة الأولى تتعلّق بنقد أصالة النصّ وتكوينه، ووحدهما السؤالان الأخيران يعكفان على المعنى- المعنى الحرفي والمعنى الأدبي. فينبغي إذن، قبل دراسة النصّ، الانصراف إلى تلك المقاربة الطويلة القائمة على وضع النصّ في موضوعيته العملية: فالمعنى الموضوع أولًا بين قوسين يبتعد، وعلى الناقد أن يقوم بانعطاف طويل قبل الرجوع إليه. فالنصّ المفصول عن القارئ بتعتيم غرضه، منفصل عنه أيضًا ببُعد الأزمنة واختلاف الثقافات: فنحن ما عدنا نتكلّم لغة العبريين أو الإغريق أو الرومان. والعالم الذي نعيش فيه، من مدن ومنازل ومؤسسات وعادات وأفكار، قد تغيّر تغيّرًا كبيرًا. وهنا أيضًا كان دارسو الآداب القديمة أول من وعى تلك الشقة والاختلافات، فعملوا على إعادة الآداب القديمة ولغة القدماء اللاتينية إلى صفائها (مراجعة لورنزو فايا)، واسترجاع عادات القدماء وتقاليدهم (مراجعة غويوم بوديه). فيأتي إذن، من بعد نقد الأصالة، النقد النحوي أو اللغوي أو التاريخي: فلا يكفي، من أجل أن نفهم أحد النصوص، وأن نفهمه أولًا بمعناه الحرفي، أن نقرأه. ذلك أنه لا يسعنا، لدى قراءته أول مرة، أن نكون واثقين إلّا من شيء واحد، وهو أننا لا نفهمه كما ينبغي، ذلك أننا لم نفهمه كما فهمه المؤلّف أو معاصروه. وينبغي

معرفة اللغة والتاريخ، فالكلمات والأشياء وجميع مفاهيم النقد أو فقه اللغة تلتقي بهذين المكوّنين الأساسين اللذين يأتيان تاليين لنقد الأصالة.

يرى تحليل النصّ مصيره مرتبطًا ارتباطًا وثيقًا بمصير التاريخ، لا بطريقته فقط - يقول لانسون «طريقتنا إذن هي الطريقة التاريخية، أساسًا...»- بل بهدفه أيضًا. ذلك أن التاريخ الأدبي هو التحوّل الأخير الإيجابي والعقلاني للنقد، وفقه اللغة، هو - بحسب لانسون- جزء من تاريخ الحضارة، لكن التي يأتيها بمساهمة لا تُستبدَل: «لقد سجّلَ الأدب في تطوّره الطويل والغني كلّ الحركة للأفكار والعواطف التي امتدت في الوقائع السياسية أو الاجتماعية، أو توضّعت في المؤسّسات، لكنّه سجّل فضلًا عن ذلك تلك الحياة الداخلية والسرّية من الآلام والأحلام التي لم تستطع أن تتحقق في عالم الواقع».

كان الفلاسفة الألمان الكبار في القرن التاسع عشر أكثر وضوحًا في منظورهم وأكثر طموحًا في آن معًا؛ فكان في وسعهم، بوصفهم اختصاصيين بحضارة كانت الوثائق الأكثر عددًا لمعرفتها أعمالًا أدبية، أن يقيموا تراسلًا مباشرًا وتوازنًا مطلقًا بين التاريخ وفقه اللغة: فالنصوص تنير التاريخ الذي يتيح بدوره تفسير النصوص. وهنا تحديدًا نشأت الحلقة التأويلية الأولى التي لم يستنبطها فقهاء اللغة قط بتلك الصفة لكنّها تبدو لنا نموذج الحلقة الأخرى التي سنلتقي بها بعد قليل. وإن الهدف المشترك والوحيد لفقهاء اللغة والمؤرخين هو الانبعاث التام لماض غال على قلب ميشليه: « إن فقه اللغة هو دراسة العالم الكلاسيكي في كلّية حياته الفنية والعلمية، العامة والخاصة»[٢٤]، أو هو، وفقًا لصيغ بويكخ المدهشة[٢٥]، التعرّف إلى المعروف.

إن طموح فقه اللغة إذن أكبر كثيرًا من طموح تاريخ العقليات اليوم: إنه مجموع ثقافة يريد إعادة إحيائها. وهذا المفهوم لفقه اللغة يقوم على نحو ما أتينا إلى رؤيته، على حلقة تأويلية: ينبغي، في سبيل فهم النصوص، معرفة اللغة والتاريخ، ولا يسع اللغة والتاريخ بدورهما أن يصيرا ظاهرين ومعروفين إلّا بواسطة النصوص. إنّها مفارقة لها الصيغة الشكلية لما يسمّيه شلايرماخر تسمية ملائمة بالحلقة التأويلية: لا يُفهَم نصّ ما إلّا باللجوء إلى مجموع النصوص، ولا يُفهَم مجموع النصوص إلّا بفهم كلّ نصّ. فالأمر يتعلّق بتعارض الخصوصي والعام، والكلّ والجزء. وعلى النحو ذاته، وفق شلايرماخر، فإن جزءًا من النصّ لا يمكن أن يكون مفهومًا إلّا بالرجوع إلى العمل بأكمله، في حين أن العمل كاملًا ليس مفهومًا بدوره إلّا إذا قورن معناه بمعنى مجموع أجزائه. وإذا كانت الصيغة الشكلية للمفارقتين الاثنتين متماثلة، فإن غايتهما مختلفة؛ فالأمر متعلّق في حالة بمنحى تاريخي وثقافي، يضع فيه الفيلسوف انبعاث ثقافة بجميع أشكالها هدفًا، ويتعلّق في حالة أخرى، بالنسبة إلى المفسّر، بفهم نصّ بمفرداته، وبما يقصد أن يقوله في أعماله، أفلاطون أو روسو أو كتبة الأناجيل. ولا يقوم السؤالان، أحدهما حيال الآخر، إلّا بالعثور على الوضع نفسه للحلقة التأويلية. ويلحّ لانسون على ذلك المظهر المزدوج من التحليل: « وهكذا فعلينا الدفع باتجاهين متعارضين في آن معًا، استخلاص الفردية، والتجربة بمظهرها الأوحد الذي لا يقبل الاختزال أو التفكك، وأيضًا أن نضع العمل الرائع في سلسلة، والعمل على إظهار الرجل العبقري بوصفه نتاج وسط وممثّل مجموعة»؛ فهو مؤلف **تاريخ الأدب الفرنسي**، وهو أيضًا من يتساءل حول: « الوحدة الفكرية لجان جاك روسو».

ويسعنا القول في تلك الأثناء إن جهد فقه اللغة الأساس شدّد على العصر أكثر من تشديده على الفرد، وشدّد على الثقافة بمجموعها أكثر من تشديده على الكاتب وعلى الدلالة الجوهرية لمؤلفاته.

إن طرائق فقه اللغة تقوده إلى الاهتمام بالأصول أكثر من المؤلفات نفسها، وإلى التفريق بدلًا من الجمع: نكتشف كُتّابًا عديدين لسفر التكوين، ونلمح وراء هوميروس جمعًا من المبدعين. وبناء عليه، يولي الفقيه اللغوي اهتمامًا أكبر للكلمات – للنحو والأشياء – للمؤسسات والعادات- أكثر من دلالات العمل. وحسبه ليرضى أن يكون قد أقام اتصالًا بين الأشياء والكلمات؛ فالمشكلة المطروحة في الحلقة التأويلية الأولى تنحلّ بكل يسر في هذه الحالة الضيقة، وهذا الحل اكتشفه العالمون بالنقوش: «إن مبدأ السلسلة هو في واقع الأمر مبدأ أساس. فالكلام المعزول المدوّن لا يُفضي إلّا بجزء من إرشاده. وهو لا يأخذ معناه الحقيقي إلّا داخل سلسلة». وكلّما كانت السلسلة فائضة ومتنوّعة، أضحى الكلام المدوّن أكثر أهمية، وهي القاعدة الذهبية التي أوضحها إدوارد غيرهارد بشأن الصروح الأثرية كافة: «من شاهد صرحًا واحدًا لم يرَ أي صرح. ومن رأى ألف صرح فقد رأى واحدًا»(٢٦).

إن الوضع السلسلي يحلّ على نحو تجريبي ونظري المسألة التي تطرحها الحلقة والمفارقة التأويليّتان بين الخاص والعام. والوضع السلسلي للمعطيات المتجانسة، وهو يسمح بالتمييز بين الاستثناء والقاعدة والمستديات والمتطورات، هو العملية التي تشكّل الواقع التاريخي بوصفه واقعًا. وإنّه لدرس عميق ودفين في فقه اللغة، ولن يكتشفه المؤرّخون إلّا في وقت متأخّر جدًا، مع بدء اهتمامهم بالتاريخ المتسلسل. وفي المقابل، فإنّ فقه اللغة لا يهتمّ أبدًا بالدلالة الإجمالية لنصّ على هذا النحو. إن وضعنة النصّ التي أتاحت وحدها نشوء فقه اللغة، متباينة مع الحرص على عصرنة تأويلية تحتاج إلى جعل النصّ يتكلّم فوريًا لتخرج منه بقاعدة حياتية. وإن معنى النصّ بصفته هذه، وتجانسه، هما مسألتان لا تُطرحان على الفقيه. بناء على ذلك، نفهم لِمَ ليس لهما من وزن إلّا لدى شلايرماخر، خارج نطاق التطور المنتظم لفقه اللغة. وشلايرماخر، من ناحية، هو فقيه لغوي يقترح فرضية مبتكرة للقيام بتحليل للمسألة الإجمالية: لقد كُتِبت الأناجيلُ انطلاقًا من مجموعات أقوال المسيح وأفعاله المصنّفة تصنيفًا نوعيًا(٢٧). لكن شلايرماخر هو أيضًا لاهوتي وفيلسوف من العصر الرومانسي. فلا يسعه إذن أن يكتفي بتحليل نقدي للنصوص، بل يريد تحديد معنى النصّ، وهو ملزم، في سبيل ذلك، بالعودة إلى السؤال المطروح من جانب المؤوّلين القروسطيين ومن جانب سبينوزا في بحثه اللاهوتي- السياسي. فما معنى هذا النصّ؟ وما معنى الإنجيل بحسب القديس لوقا؟ وما معنى أفلاطون؟ إن أصالة شلايرماخر هي أنه يقع في ملتقى فقه اللغة وتراث التفسير الديني الخالص. ويقينًا أن عنصرًا آخر قد أدّى دورًا في نشوء التأويلية وفق شلايرماخر: عند منعطف القرن الثامن عشر والتاسع عشر، طرأ تعديل على وجهة الأدب ومكانة الكاتب؛ فبعد أن كان الكاتب قديمًا لاعبًا لاهيًا بالأوتاد الخشبية ثم صار فيلسوفًا، عاد فتحوّل إلى ساحر محترف ونبيّ ينافس الكاهن، قبل أن يحتل شيئًا فشيئًا مكان هذا الأخير. وفي موازاة ذلك، ما عاد العمل الأدبي تسلية عادية، بل هو مثقل بدلالة عميقة وحيوية بالنسبة إلى المجتمع. وليس لنا أن ننسى أنّهم عثروا، في ذلك العصر فقط ، على معنى فلسفيّ لرواية دون كيخوته. فالعمل الأدبي أو الفلسفي مثقل إذن بمعنى يُقارَن بالمعنى الذي نجده في الأساطير أو الكتب المقدسة: إنه، هو أيضًا، يقبل حكم نقد تفعيلي. إذن يعمّم شلايرماخر على جميع النصوص استخدامَ طريقة تسعى إلى التوفيق بين فقه اللغة والتفسير التفعيلي(٢٨). وإن من الصعوبة بمكان إعادة بناء المفهوم التأويلي لدى شلايرماخر بناءً منطقيًا، فهو مفكّر معقّد، زئبقي ومتناقض في الغالب، ولم يخلّف لمبادئه قط من صيغة واضحة وحاسمة. ولنُشِرْ فقط إلى النقاط التي تبدو لنا

أساسية. فيُدخِل شلايرماخر، أول وهلة، في تفسير التفرّغ الثنائي، الرومانسي بامتياز، من الموضوعي والذاتي: هنالك من جانب تحليل النصّ انطلاقًا من لغة عصر وثقافته - التفسير النحوي الذي يجمع التحقيقين، اللغوي والتاريخي، لفقه اللغة الكلاسيكي - ومن الجانب الآخر التفسير انطلاقًا من المؤلِّف، أي من عمله بمجموعه كإنتاج لفردانية - وهو ما يسمّيه التفسير التقني. وليس الكل فقط روحًا موضوعية، وإنّما هم أيضًا روح شخصية هي نتاج نشاط التفكير.

ونرى أي انتقال يحصل هنا: فنحن ما عدنا نبحث عن معنى النصّ كما في التفسير القروسطي، بل نمضي إلى ما هو أبعد من الأثر الموضوعي الذي يدرسه الفقيه اللغوي لنبلغ، في النصّ، الذاتية التي أنشأها. وعندها يغدو النصّ موضوعًا، كما سيكون لدى ديلتي، تحت تصرّف استراتيجيا ترمي، عبر النصوص، إلى اكتشاف مبدأ الفردانية الذي منح النصوص وجودًا. وإن هذا البُعد الموضوعي، القائم في بناء بويخ النظري، لا يؤدي دورًا حاسمًا في تطبيق فقه اللغة، ولن يرتقي إلى المصاف الأول في الخلاف الكبير بشأن طريقة العلوم الإنسانية التي ستحتل نهاية القرن التاسع عشر.

أمّا المظهر الأساس الثاني لتأويلية شلايرماخر، فهو مفهوم الحلقة التأويلية. إن شرح مقطع ما- وذلك ينطبق خصوصًا حين يكون الشرح «التقني» هو المقصود - يقوم على موضعته في النصّ الذي ينتمي إليه: فتجري حينها حركة ذهاب وإياب، وحركة دائرية تقود على التوالي من الخاص إلى العام، ثم من العام إلى الخاص. وهذه الحلقات تزداد اتساعًا، أي إنّنا نبدأ بوضع المقطع في علاقة مع سياقه المباشر ونوسّع الحلقات بإدماج العناصر في مجموعات أكثر فأكثر اتساعًا، فيتعلّق الأمر بما هو أكثر من حلقة منطقية ونظرية، إذ يتعلق بحلقة منهجية وتجريبية، عليها أن تقرّبنا تدريجيًا من النصّ بمجموعه.

هنالك شكلان من الفهم يعملان ليؤدّيا إلى هذا التفسير الإجمالي: فهم «تنجيمي»، وشعور سبقي يسعى بالتطابق مع الغير إلى أن يحلّ في محل المبدع أو أن يجد بالأحرى المركز الدلالي للمقطع ليستقرّ فيه عبر عمل تماثل فوري وفهم «مقارَن» يرمي إلى أن يُظهِر بجلاء شتى المشاعر المسبقة الجزئية وأن يُرتّبها بتنظيمها بطريقة تصل بها إلى تفسير إجمالي للنصّ. وبناء عليه، فإن الشعور السبقي والمقارنة هما الفعلان اللذان يحرّكان الحلقة التأويلية.

عند تلك النقطة أيضًا يتجاوز شلايرماخر فقه اللغة ويعلن التعارض، الذي استُغِلّ في نهاية القرن، بين الشرح والفهم. ولئن كان شلايرماخر على ذلك النحو في ما وراء فقه اللغة ويبشّر بتأويلية القرن العشرين، فإنه لا يكفّ عن المساهمة في رؤية العالَم التي هي منبع فقه اللغة، أي التاريخانية: إن الفهم التنجيمي يتيح لنا القيام بوثبة، هي الوثبة التي تقطع المسافة التي تفصل بين ثقافتنا وثقافة بعيدة عنا في الزمان والمكان. فالمبدأ المشترك بين فقه اللغة واللسانية المقارنة التي تنشأ بالتوازي هو المبدأ الذي يوجّه أيضًا البيولوجيا لدى لامارك أو داروِن، والاقتصاد لدى ميل أو ماركس: لا نعرف ظاهرة إلّا عبر قوانين تطوّرها؛ فالشرح أن نقول ما الأصل وما الحصيلة. ويتعلّق هذا المنظور شيئًا فشيئًا بجميع ميادين فقه اللغة: نتبصّر جنسًا أدبيًا مثل كائن ينمو نموًا نوعيًا وفقًا للقوانين شبه البيولوجية. ويشبه العمل المعزول فسيفساء من الينابيع، حيث نجد مختلف عيّنات التراث الذي تندرج فيه، فيُعتبَرُ إنتاج العمل نتيجة تكوين نفساني تتيح فيه قراءات المؤلِّف وحياته وما يخطّ ويمحو من مخططات إجمالية، بالعثور على التطوّر

التفصيلي. وأخيرًا تؤدي طرائق فقه اللغة بشأن النصّ إلى إعادة بناء تتابع المخطوطات والطبعات.

إن معنى العمل نفسه هو نتيجة عملية تاريخية متدرّجة: فما دام فقه اللغة، بحسب بويكخ، اعترافًا بما هو معروف مسبقًا، فلا يمكن قيام إعجاب من بعد، أو فهم غير الفهم التاريخي. ولا يسع عصرنة النصّ أن تتمّ لدى شلايرماخر إلّا بالقفزة الحدسية التي تتيح لنا أن نفهم الذاتية التي أنتجته وأن نعثر عليها. فالعصر الثاني من التأويلية هو إذن عصر المنتج: يريد المفسّر العمل بأي ثمن على إحياء المعنى الذي رمى إليه المؤلّف. لكن ماذا عن المعنى الذي نريد استخلاصه على هذا النحو؟ إن المسألة أصعب كثيرًا منها حين كان الأمر يتعلّق بحلّ الحلقة التأويلية المطروحة بالشرح النحوي والتاريخي. فالوضع السلسلي، في هذه الحال الأخيرة، يضمن للمشكلة حلًا نظريًا وعمليًا في آن معًا. لكن ما عاد الأمر كذلك بشأن ما يتعلّق بمعنى النصّ باعتبار إجمالي، ولهذا السبب تحديدًا تراجع فقهاء اللغة حيال سؤالٍ بدا لهم في ما وراء ما يسعُ أدوات عملهم وطرائقهم أن تمنحهم.

ظهرت صعوبات عديدة: مشكلة العلاقات بين المعنى المُراد والمعنى الماثل في النصّ، ومشكلة التلاحم الداخلي ومشكلات الوحدانية والشعور السبقي والديمومة، وأخيرًا مشكلة المعنى الخفي. نتناول أولًا مشكلة المعنى المراد والمعنى الماثل في النصّ: «إن معنى كتاب ما ليس دائمًا معنى المؤلف أو نيته. فمعنى الكتاب هو ذلك الماثل طبيعيًا، لدى تفحّص النصّ كلّه. وأيًا تكن نيّة الكاتب أو معناه، يظلّ الكتاب خاضعًا بدقةٍ لرقابته الذاتية من دون الخروج من نصّه، إن كان معناه الحقيقي والخاص، الذي هو معنى النصّ، رديئًا. عندئذ لا يؤدّي معنى الشخص أو نيته إلّا إلى عذر الشخص نفسه. وهو معذور على وجه الخصوص إن كان جاهلًا، أو أنه لم يدرك قيمة التعابير. لكن يمكن الحكم على الكتاب عبر معناه الخاص، حكمًا مستقلًا عن معنى المؤلّف»[٢٩]. أما إذا اختلف المعنيان أو تعارضا، فكيف لهما أن يتعايشا، وكيف أمكن لهما أن يُدوَّنا في الكلماتِ نفسها وفي الجُمَلِ نفسها؟ وكيف نفهم أن النصّ، ما إن كُتِب حتى بات غير متوافق والمعنى الذي رغب مؤلّفه في إعطائه إياه؟ إنه السرّ كلّه الكامن وراء سماكة القول الذي يظهَر، وكأنّ اللغة تقاوم الذي يستخدمها فتفرض عليه معاني ما كان يتوقّعها.

إنّها مشكلة التلاحم الداخلي: إن الصلات القائمة بين الجمل ليست من المصاف عينه للصلات ما بين الكلمات والأشياء. وإذا ما تركنا السرديات جانبًا، فإن النصوص الأخرى تنتظم عبر علاقات منطقية بين الجمل. فما الأدوات التي نستخدمها لتحليل هذا المنطق الداخلي للعمل؟ لا يسع المنطق الكلاسيكي للجدل الشكلي أو المحاولات الأخيرة في تحليل الخطاب أن تكفي للعثور على المنطق المعقّد للاستنباطات الطبيعية.

وهنالك مشكلة وحدانية المعنى: ليس سوى معنى واحد، بالنسبة إلى شلايرماخر، وهو يحيط بجميع المعاني المتوازية فيدمجها في تفسير متلاحم. فكيف لنا أن نكون واثقين من أن المعاني الخصوصية والجمل الخصوصية متناغمة؟ ولِمَ يكون كاتب ما متساوقًا، وفق مسلّمة مألوفة نقع عليها لدى محللين مختلفين اختلاف غيرو أو غولدمان؟ وهل نحن أنفسنا كذلك؟ فلنستعد المسألة التي طرحتها مقالة لانسون، وكنا أتينا إلى ذكرها: «الوحدة الفكرية لدى جان جاك روسو»: فهل هنالك من نقطة أو من منظور، تأتي كل جملة لروسّو، انطلاقًا منهما، فتحتلّ مكانها، مثل عملية رصف مضبوط

بإحكام؟ حسبنا النظر في ما حولنا لنلاحظ أننا لم نحقق، حتى اليوم، أي تقدّم في هذا المجال. ونرى على الدوام كيف يتصادم الموحّدون الحازمون ومقطّعو الأوصال المتحمّسون...

إنها مشكلة التطابق مع الغير: إن كان فهم نصّ هو القيام بوثبة لقطع المسافة التي تفصلنا عن زمانه لنحاول، بفعل تخمين، أن نغدو معاصرين له، فكيف لنا أن نضمن أن حدسنا في مكانه؟ وتكمن الخطورة في ألّا نعثر في النصّ إلّا على ما جئنا به إليه. ومشكلة الديمومة: لا تطرح تأويلية شلايرماخر طرحًا واضحًا مسألة العلاقات الواجبة إقامتها بين وضعنة النصّ وعصرنته. وسعيًا منها إلى كسب الرهان على الوجهين، فهي تجتنب الصعوبة بدلًا من حلّها، فهل أضحى النصّ غرضًا خالصًا، لا يقول لنا من شيء بعفوية وينبغي إرغامه على الكلام، أم أنه لا يزال كلمة حية تنادينا مباشرة؟ إننا نستذكر حيرة كارل ماركس حيال الفن الإغريقي الذي ما عاد بوسعنا فهمه، وليس لنا أن نفهمه من بعد، إلّا أنه لا يزال يتحدّث إلينا: «لكنّ المشقة ليست في أن نفهم أن الفن الإغريقي والملحمة مترابطان ببعض الأشكال من التطوّر الاجتماعي، وإنما الصعوبة هي التالية: إنهما لا يزالان يمنحاننا غبطة فنية، وهما يشكلان معيارًا على بعض الأصعدة، كما أنّهما بالنسبة إلينا نمط لا يمكن بلوغه». ذلك أن الصعود حتى الذاتية الخلّاقة يمكن تأويله بالاتجاهين: فالتقمّص الوجداني في إحدى الحالين يؤدي إلى تطوير معنى سبق إعطاؤه، وهو معنى حي. وفي الحال الأخرى، يكون التقمّص الوجداني وسيلة لإعطاء التفخيم لشيء ما ما عاد يكلّمنا مباشرة – وهنا يكمن معنى من الصيغة الشهيرة «الإعجاب الحقيقي إعجاب تاريخي»[٣٠]. وهنالك أخيرًا مسألة المعنى الخفي: هل المعنى الذي نتفنّن في العثور عليه أو لقائه مجددًا، هو المعنى الذي يقصده المبدع؟ لم يكن ذلك رأي شلايرماخر الذي يَفهمُ الناقدُ في سبيله المبدعَ أكثر من فهم هذا الأخير لنفسه: تفسير يتعلّق بالموضوع الرومانسي للإنتاج كأنّه مماثل لمرحلة تطور طبيعية من الإنبات والنمو المستقلة كثيرًا عن وعي المنتِج. ولئن لم يتحدّد البحث عن المعنى الذي يريده المؤلف والمعترف به من معاصريه، فما هو ذلك المعنى الآخر، العميق وغير الواعي، وما نظامه، وأين هو موجود؟ وهل هو من المعنى أيضًا؟

إن تلك المسائل كلها، التي تجعلنا نخرج من فقه اللغة بالمعنى الحصري للكلمة، لا تزال حيّة بالنسبة إلينا، لأنّها تخصّنا: إنها تجعلنا ننتقل إلى تأويلية زماننا.

الهوامش

(1) Clifford Geertz, Hildred Geertz and Lawrence Rosen, *Meaning and Order in Moroccan Society: Three Essays in Cultural Analysis*, with a Photographic Essay by Paul Hyman (Cambridge: Cambridge University Press, 1979), p. 6.

(2) Dale F. Eickelman, *The Middle East: An Anthropological approach*, Prentice-Hall Series in Anthropology (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1981), p. 8.

(3) Paul Rabinow, *Symbolic Domination; Cultural form and Historical Change in Morocco* (Chicago: University of Chicago Press, [1975]), p. 3.

(4) Dale F. Eickelman, *Moroccan Islam: Tradition and Society in a Pilgrimage Center*, Modern Middle East Series; no. 1 (Austin: University of Texas Press, 1976), pp. 123-154.

(5) Raymond Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire: Essai sur les limites de l'objectivité historique*, 7ème éd. (Paris: Gallimard, 1948), p. 103.

(6) Peirce, 2.228, la traduction est empruntée à: Pierre Thibaud, ‹La Notion peircéenne? d'interprétant,› *Dialectica*, vol. 37, no. 1 (March 1983), p. 6.

(٧) المصدر نفسه، ص ١٩.

(٨) انظر على سبيل المثال:

Victor Turner, *The Forest of Symbols; Aspects of Ndembu Ritual* (Ithaca, NY: Cornell University Press 1967).

(٩) القرآن الكريم، «سورة آل عمران،» الآية ٧.

(١٠) اسم بيير أو بطرس، يعني الصخرة. وقد قال المسيح للقديس بطرس: «أنت الصخرة، وعلى هذه الصخرة سوف أبني كنيستي».

(11) Augustine (Saint), *De doctrina Christiana*, Book 2, x-15.

(12) Marie-Dominique Chenu, *La Théologie au douzième siècle*, études de philosophie médiévale; 45 (Paris: J. Vrin, 1964).

(13) J. Molino, F. Soublin and J. Tamine, «Présentation: Problèmes de la métaphore,» *Langages*, no. 54 (1979).

(14) André Jolles, *Formes simples*, traduit de l'allemand par Antoine Marie Buguet, poétique ; 5 (Paris: Editions du Seuil, 1972).

(15) Henri de Lubac, *Exégèse médiévale: Les Quatre sens de l'écriture*, théologie; 41, 42 et 59, 4 vols. (Paris: Aubier, 1959-1963).

(16) Francis Bacon, *The Advancement of Learning*, Book 2, xxv-17.

(١٧) بيرام وتيسبيه عاشقان، عارض أهلهما زواجهما فصارا يلتقيان في الخفاء. وقصدت الفتاة يومًا مكان اللقاء في الغابة، ففوجئت بلبؤة جريحة مقبلة. فولّت هاربة وسقط وشاحها فلوّثته اللبؤة بالدم. وجاء بيرام الى الموعد فرأى الوشاح فأيقن أن السبع افترس حبيبته، فاستلّ سيفه وطعن به نفسه. وعادت تيسبيه فوجدت حبيبها مضرّجًا بدمائه، فعانقته وانتحرت بقربه.

(18) Erwin Panofsky, *La Renaissance et ses avant-courriers dans l'art d'Occident*, traduit de par Laure Verron, idées et recherches (Paris: Flammarion, 1976).

(١٩) تسمية الإيزائية (أي المتوازية أو المتماثلة)، تُطلق على أناجيل الرسل متّى ومرقص ولوقا، ذلك أن مخططاتها متشابهة، وهو ما يتيح مقارنة الروايات التي تنقلها عن الحادث نفسه (المترجم).

(20) Gustave Lanson, *Essais de méthode, de critique et d'histoire littéraire*, rassemblés et présentés par Henri Peyre (Paris: Hachette, 1965), pp. 43-44.

(21) Aristote, *De Interpretatione,* 16 a.

(22) Sextus Empiricus, *Contre les Mathématiciens,* vii, 10.

(23) Baruch Spinoza, *Traité théologico-politique*, chap. 8.

(24) Friedrich Ast, *Grundriss der Philologie* (Landshut: P. Krüll, 1808), p. 1.

(25) August Boeckh, Ernst Carl Ludwig Bratuscheck and Rudolf Klussmann, *Enzyklopädie und Methodenlehre der philologischen Wissenschaften* (Stuttgart: B. G. Teubner, 1966).

(26) L. Robert, «Epigraphie,» dans: Charles Samaran, dir., *L'Histoire et ses methods*, encyclopédie de la Pléiade; 11 (Paris: Gallimard, 1961), p. 473.

(27) Friedrich Schleiermacher, *Ueber die Schriften des Lukas* (Berlin: [s. n.], 1817).

(٢٨) نصوص جمعها كيمرلي، في:

Friedrich Schleiermacher, *Hermeneutik*, nach den Handschriften neu hrsg. und eingeleitet von Heinz Kimmerle, Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-Historische Klasse. Abhandlungen; Jahrg, 1959, 4 (Heidelberg: C. Winter, 1959).

(٢٩) ذكر لي جان ديرون هذا الشاهد:

François de Fénelon, *Oeuvres*, édition établie par Jacques Le Brun, bibliothèque de la Pléiade; 307 et 437, 2 vols. ([Paris]: Gallimard, 1983-1997), vol. 1.

(30) Ernest Renan, *Oeuvres complètes de Ernest Renan*, éd. définitive établie par Henriette Psichari, 10 vols. (Paris: Calmann-Lévy, 1947-1961).

كمال طيرشي*

قراءة في كتاب
المنعرج الهرمينوطيقي للفينومينولوجيا

الكتاب	:	المنعرج الهرمينوطيقي للفينومينولوجيا
الكاتب	:	جان غراندان**
ترجمة	:	عمر مهيبل***
مكان النشر	:	بيروت/ الجزائر
تاريخ النشر	:	٢٠٠٧
الناشر	:	الدار العربية للعلوم - ناشرون، منشورات الاختلاف
عدد الصفحات	:	١٩٩

تجشم المترجم الجزائري عمر مهيبل جهدًا كبيرًا في ترجمة كتاب الفيلسوف الكندي جان غراندان (J. Grondin) **المنعرج الهيرمينوطيقي للفينومينولوجيا** *Le tournant herméneutique de la phénoménolgie*. هذا الكتاب الذي يمكن أن نمركز سياقه التاريخي و الإبيستيمي في فترة سبقها ازدهار لمباحث فلسفية كبرى، كالوجودية في ألمانيا وفرنسا في مرحلة الثلاثينيات والأربعينيات، مرورًا بفترة الخمسينيات و حتى نهاية الستينيات التي بزغت معها تكشفات لمباحث البنيوية والتفكيكية التي اندرجت ضمن سياقات الألسنية و اللغوية، لتليها في فرنسا فترة التشذر الفلسفي التي أفرزت أنماطًا ذات صيغ فلسفية معرفية مستقبلية طالما حبّذ مهيبل على تسميتها الفوضى المبدعة.

في ظل هذه التراكمات الفلسفية المثيرة، تنعتق معها مباحث فلسفية مشوقة، نشيد بالذكر منها الهيرمينوطيقا[١] الملامِسة للفينومينولوجيا والأنطولوجيا. ويأتي كتاب غراندان بما يجبله من عمق فلسفي ومماحكة هيرمينوطيقية قدمها مهيبل للقارئ العربي بأسلوب سلس ورائق يتوافق

---

* أستاذ السيميائية في جامعة لوزان- سويسرا.

** فيلسوف ومفكر كندي (١٩٥٥ -)، متخصص بالفلسفة الكانطية وبفلسفة كل من هانس غادامير ومارتن هايدغر.

*** أستاذ التعليم العالي في الفلسفة في جامعة الجزائر، وباحث ومترجم.

وأبجديات التأويلية وإحالاتها الفلسفية المعاصرة، خصوصًا أن المترجم عوّدنا بين الفينة والأخرى، من خلال كثير من الترجمات التي قدمها في كتاباته الفلسفية، على وضع مقدمات طويلة للكتب التي ترجمها، بما يجعل ولوج المتن المعقد سلسًا، وكذا فك طلاسم هذا الكتاب المهم.

حري بنا ونحن نعمد إلى استيضاح حيثيات هذه القراءة أن تستوقفنا مصطلحات فلسفية ذات دلالات ألسنية ولاهوتية عميقة. على رأس هذه المصطلحات الهيرمينوطيقيا التي مارسها غراندان في متن كتابه الذي نحن بصدد قراءته، ويمارسها في الوقت ذاته المترجم مهيبل كقارئ ومؤول، لأن للنص المترجم نفسه شيفرته و أفقه الخاص، لكن: أين مكامن هذا المنعرج؟ وماهي طبيعته وتمظهراته؟ وكيف استطاع غراندان عبر الانعطافة الهيرمينوطيقية أن يتقصى عويص المحاذير التي تتلبس به؟ إذ حاول هو الآخر، وبحذاقة مثيرة، الانفتاح على تفكيكية جاك دريدا، مع العلم أن أي مطارحة هيرمينوطيقية في اللغة تحيل الدازاين لا محالة إلى مقاربتين تأويليتين، إحداهما تنكشف من خلال اللغة الميتافيزقية المضمرة في غياهب المتن اللغوي والأخرى صارمة دقيقة تبدأ معها لعبة التأويل من لدن المؤلف. وحينما نتباحث مع المترجم بشأن ملابسات اعتماد غراندان على لفظة المنعرج كمنطلق لعنوان كتابه، نجده يصرح بأنه نهلها من أبحاثه الألسنية، وكذلك من فلسفة اللغة.

استهل المترجم الكتاب الذي نحن بصدد قراءته، وهو في خمسة فصول (غراندان، ص 7)، بتقديم مطوّل نهج فيه نهجًا أركيولوجيًا، مستقصيًا البُعد التاريخي للهيرمينوطيقا والتداخلات الكبيرة بينها وبين الفينومينولوجيا والانطولوجيا، وذلك طبعًا داخل الفلسفة الألمانية على وجه الخصوص.

بادئ ذي بدء، نشرع في استكناه مغاليق القراءة الحفرية التي ولج خباياها المترجم عمر مهيبل، واضعًا غراندان داخل حدود معرفية ومنهجية، ومفصّلها على مراحل ثلاث:

بدأ بالفينومينولوجيا المتأصلة في جذورها من الفيلسوف الألماني إدموند هوسرل، مقرًا بالحذاقة الفريدة لهذا الفيلسوف وقدرته الهائلة على المناورة داخل إطار إبستيمي - فكري ومنهجي ضيق. فهوسرل يدّعي تارة أن «الفينومينولوجيا تعني الدراسة الوصفية للظواهر»[٢]، ويقر تارة أخرى بأنها العودة إلى الأشياء ذاتها، معرّجًا على أهم سمة تتسم بها هاته الفلسفة ألا وهي القصدية من منطلق أن الوعي هو دائمًا وعي بشيء ما[٣]، بإضافةٍ إلى خطوة الإيبوخية والرد أو الاختزال الفينومينولوجي الذي استحق جدارته بحمل المنهج الفلسفي.

لكن المترجم يعتبر أن هذه الفينومينولوجيا الهوسرلية وقعت في انسداد إبستيمي كون المطمح الأساس للفلسفات كلها هو العودة إلى الأشياء ذاتها وإن تباينت المسالك والمناهج. وبذلك يقتبس المترجم اقتراح أندري دو ميرا القائل بضرورة إماطة اللثام عن الصورنة التي مُنيت بها الفينومينولوجيا، وبأن تلتجئ هذه الصورنة إلى عالم المعنى والدلالة ودحض جميع الإحالات المرتبطة بمفهوم القصدية وإحالاتها السايكولوجية عند فرانز برنتانو، لينقلنا بعدها المترجم من الأنطولوجيا إلى الهيرمينوطيقا، وحينئذ يستكنه أنطولوجيا هايدغر، مقرًا بمدى تعقيد هذا البراديغم الأنطولوجي، ومستظهرًا المقاربة الهايدغرية التي تظهر بسيطة وهي تبطن عمقها الدفين.

قطعًا، طفت فينومينولوجيا هوسرل على سطح الكينونة ولم تفقه المكنون الباطني الذي وجد

بديله في أنطولوجيا هايدغر باللغة الشاعرية الهولدرلينية المقتدرة على حذق بعض ألغاز هاته الكينونة. ويركز بعدها مهيبل على اللغة بحكم قدرتها على حذق أم الظواهر، أي الكينونة، لأنها وسيلتنا لفهم الكائن، ولكنها ستكون في الوقت ذاته أداة لعدم فهمنا لها وهو ما يفتح الانبجاسة نحو الهيرمينوطيقا التي جعلت غادامير يتجاوز أنطولوجيا هايدغر إلى منحى جديد ينطلق من الهيرمينوطيقا وينحو سالكًا التفكيكية؛ اذ جعل غراندان من هيرمينوطيقا غادامير منعطفًا أساسًا في الربط بين مباحث الفينومينولوجيا والأنطولوجيا. و الأبرز من هذا كله من حيث الرونق توكيداته الكبيرة التي تجمع بين الهيرمينوطيقا و تفكيكية جاك دريدا، معتبرًا تفكيكية دريدا مناشدة لمقارباتية ألسنية كلاسيكية في منحاها الغراماتولوجي. طبعًا، هذا حينما نقرأ لدريدا الشاب، بخلاف دريدا المنهَك والمنهمك بمساءلة الهوية والأصالة وما جُبلت عليه من نوستالجية و دراماتيكية (غراندان، ص ١٠).

في الفصل الأول: «إسهام هوسرل الصامت في الهيرمينوطيقا»، نجد أن اقتحام هوسرل مجال الهيرمينوطيقا لم يكن البتة مطمحه، بل كان ضد كل ما يمكن وصفه بالفكر الهيرمينوطيقي، كونه يحمل في بواطنه المحنى التاريخاني. ولا أدل على ذلك من الحوار الجدالي بين هوسرل و دلتاي، قطعًا من دون أن ننسى ذلك الصراع الدياليكتيكي المرير مع تأويلية هايدغر؛ فهوسرل كان دأبه هو الظواهر ذاتها لا ما يمكن تأويله حول الظواهر. و لكن هل هذا يعني أن هوسرل لم يكن هيرمينوطيقيًا؟

يلفت الفيلسوف بول ريكور في كتابه المثير **فينومينولوجيا وهيرمينوطيقا** الانتباه إلى بعض المصطلحات التي يستعملها هوسرل بحكم أنها من صميم النهج الهيرمينوطيقي، لكن هوسرل يعمد إلى تأكيد أنه يتداول هذه المصطلحات الهيرمينوطيقية بغية العودة إلى الماهيات بشكل أفضل. ويجدر أن نصرح بأن هوسرل لم ينشر كتبًا بقدر ما كان يعمد وضع أبحاث، وما يمكن أن ننعته بالهيرمينوطيقا في فينومينولوجيا هوسرل هو في كوامن الجملة الفينومينولوجية الشعاراتية الشهيرة «العودة إلى الأشياء ذاتها»، ومعها تبدأ رحلة البحث عن الماهيات المستترة خلف الاشياء، ومساءلة القصدية القابعة خلف الظواهر وإحالاتها، أو بحث مقاصد المعنى التي تشكل الأشياء.

إن المطارحة الفينومينولوجية الهوسرلية تشجبها إحالات تأويلية عدة يمكن اقتفاء آثارها الجليلة من خلال المسعى الكبير للفينومينولوجيا وهو «العودة إلى الأشياء ذاتها». هذا الإيعاز الهوسرلي نستشف حيثياته من خلال دعوته إلى أن نحتمي من أي نسق ميتافيزيقي، وأن نكتفي بما يقدمه لنا الحدس، ونعمد إلى الاختزال الفينومينولوجي الذي بفضله نتخلص من كل ما لا يظهر بشكل «معطى في الحدس». لكن مصطلح ايبوخية (epoche) يدثر بدثار اللَّبس والغموض؛ فمفهوم الرد (la reduction) تجبله الهيرمينوطيقا بطريقة سرية لأنه يحيلنا إلى الاتجاه نحو الأشياء الماهوية المسبوقة بإعادة هيكلة لنظرتنا إلى العالم، بحكم أن هناك دائمًا هوة بين القول الخارجي والقول الباطني الذي نحاول استنطاقه؛ هذه الهوة هي مكمن الهيرمينوطيقا، بالإضافة إلى القصدية التي هي في صميمها توتر ينبجس نوره عن الذات باتجاه المعنى؛ هذا التوتر الموجود بين المعنى المقصود والمعنى في حد ذاته. وهنا تعانق الفينومينولوجيا الهيرمينوطيقا كمبحث.

كما اعتبر غراندان أن من أكبر استحقاقات هوسرل الهيرمينوطيقية عدم اختزاله المعنى داخل الاتجاه القصدي للموضوع ؛ فالموضوع لا يفعل شيئًا سوى أن يقوم بالمشاركة في تشكيل المعنى الذي

يولد معه. وبذلك، يكون هوسرل من خلال توجيهه الفينومينولوجيا بمنحى القصدية، قد ولج الهيرمينوطيقا من بابها الواسع. كما انه حري بنا أن نشير إلى اعتبار التصور الهيرمينوطيقي للدازاين، بما هو مشروع مقذوف تردد صداه في تصور هوسرل بشأن «عالم الحياة»، المصدر الاول لكل تشكّل للمعنى (غراندان، ص ٧٤).

إن مصطلح الهيرمينوطيقا يظل بلا أدنى شك الأقل وضوحًا داخل تراتبية هايدغر المعجمية[٤]، كما يرد في **الفصل الثاني**: «الهيرمينوطيقا في مؤلف الكينونة والزمان». والمثير في هذا الفيلسوف أن فهمه صعب وسهل في آن معًا، بحكم لغته ذات النغمة الصوفية[٥].

يستهل غراندان هذا الفصل بعرض إحدى أهم جُمل مؤلَّف هايدغر المركزي **الكينونة والزمان** التي اعتبرها المؤلف مهمة مؤداها أن «الفلسفة هي أنطولوجيا فينومينولوجية كلية تنطلق من هيرمينوطيقا الدازاين بما أنها تُعَدّ تحليلًا للوجود قامت بتحديد نهاية الخيط الموجه بأي مطارحة فلسفية، حيث تبدأ انبجاسة هذا الوجود أو حيث يفترض فيه أن ينبجس»[٦]، وهذه جملة هايدغرية اعتبرها غراندان مثقلة وتحمل تمويهًا من نمط هيرمينوطيقي للدازاين. وحري بنا، ونحن نلج المتن الهايدغري الأصيل (الكينونة والزمان) أن نستكنه بوضوح مدى استيعاب الكتاب مباحث الأنطولوجيا والفينومينولوجيا. أمّا ما يتعلق بالهيرمينوطيقيا، فإن متنها لم يحظ إلّا بالنزر اليسير في نصية هايدغر الركيزة (نصف صفحة على أقل تقدير). إنها باقتدار تكتم عرضي يقودنا إلى نوع من إلزامية أن يكون المنطلق الأنطولوجي والفينومينولوجي من هيرمينوطيقا الدازاين. ولكن، لماذا؟ وعلى أي مستوى؟ و كيف تشكل الهيرمينوطيقا نقطة انطلاق الأنطولوجيا والفينومينولوجيا الشاملة في الكينونة والزمان، فممّا لا شك فيه أن محادثات هايدغر تناغمت مع المنهمكين بدرسه في الهيرمينوطيقا، ولكن بإشادة يغمرها التكتم والمكر، من دون أن ننسى كتابات هايدغر الشاب في دروسه التي لخصها في مشروعه الفلسفي «هيرمينوطيقا الحدوث». إنه من الصعوبة بمكان أن نتمثّل فينومينولوجيا وأنطولوجيا من دون هيرمينوطيقا، وفقًا للقول الغرانداني.

إذًا نعود إلى هيرمينوطيقا الدازاين كمنطلق أولاني أصلاني في المشروع الهايدغري. وعلينا أن نصرح بأن فيلسوف «الغابة السوداء» أدرج هذا المفهوم لغرض شرح مفهوم آخر هو الحدوث. علينا أيضًا أن نقر بأن مصطلح الدازاين حمّال أوجه ليعمد بعدها هايدغر إلى التحوير من هيرمينوطيقا الحدوث إلى هيرمينوطيقا الدازاين. حقًا إن مصطلح هيرمينوطيقا عند هايدغر مرتبط بصورة ركيزة بالفهم، أي فهم الدازاين لحقانية وجوده، وبذلك يكون تمسك هايدغر بهيرمينوطيقا الدازاين يعني بصورة أكثر جلاءً إعادة تزويده بالوسائل التي تمكّنه من شحذ انتباهه إلى وضعيته الخاصة ككائن هناك. حقيق أن نعتبر هيرمينوطيقا هايدغر بمنزلة ممارسة للأنوار، وتكون قصدانية هايدغر في النهاية إخراج الدازاين وانبجاسته المنفتحة وتهديم كل ما من شأنه أن يقف حائلًا أمام التملك الملكوتي لخصوصية الدازاين وفرديته الذاتوية. لذلك يجدر بنا أن نضيف بسرعة إضاءة هيرمينوطيقية إلى الدازاين لأن الدازاين ما زال مخفيًا عن ذاته بفرديتها، خاضعًا للمشرثرين بشتى إسقاطاتهم الأتيقية والساساتية والأيديولوجية، وهذا مايحول دون بلوغ الدازاين الأشياء ذاتها.

نشير في قراءتنا لـ **الفصل الثالث**: «الانتقال من هيرمينوطيقا هايدغر إلى هيرمينوطيقا غادامير»،

إلى أن من باب المواضعاتية اعتبار هيرمينوطيقا غادامير استمرارية طبيعية لهيرمينوطيقا هايدغر، وهو ما جعل غادامير الأكثر وفاء لأستاذه، فهل معنى ذلك أن غادامير سارع إلى النهج الهايدغري في مبحث الهيرمينوطيقا، ونحن نعرّج على مبحث الهيرمينوطيقا الهايدغري فنقع فريسة التعقيد المتفصل على ثلاثة مناح كبرى:

- هيرمينوطيقا الحدوث الأولى

- هيرمينوطيقا الدازاين في الكينونة و الزمان

- هيرمينوطيقا المرحلة المتأخرة، و تتعلق أساسًا بتاريخ الميتافيزيقا.

المنحى الأول نستطيع استيعابه تحت شعار «من أجل هيرمينوطيقا للحدوث». و يعيدنا غراندان مرة أخرى إلى هيرمينوطيقا هايدغر، وبالتحديد هيرمينوطيقا الحدوث الأولى التي تتلبس بها غوامض هي من صميم غياهب هيرمينوطيقا هايدغر. وإذا عمدنا إلى الاستكناه المقارباتي لـمصطلح «الحدوث» (facticité) الذي يعني المعيش وفق طريقة الكائن المعني (أن يكون للدازاين حدوثية نفسه)، فإن الحدوث في النهاية يعيش وسيعيش داخل انهاك الذات بذاتها. إن المهمة الأولى للهيرمينوطيقا هي العمل على تذكير «الحدوثية» بذلك الطابع الكينوني الذي هو طابعي أنا، فهذا الكائن - المنتدب هو التأويل ذاته. لذلك تلتجئ هيرمينوطيقا الحدوث إلى إخراج الحدوثية من واقعة نسيانها لذاتها أو «اغتراب الذاتوية» إلى منحنى التيقظ التجذري الراديكالي اتجاه الذات لذاتها (غراندان، ص ١٠١).

ثم يعرّج غراندان على «هيرمينوطيقا الكينونة والزمان» التي هي استمرارية طبيعية لهيرمينوطيقا الحدوث، في الوقت الذي نجد أن هيرمينوطيقا الحدوث الأولى تردد على مسامعنا، و بكل أنواع الإبانة الممكنة، أن موضوع الهيرمينوطيقا هو «الدازاين الفردي لكل منا»، حتى تتمكن من أن تساهم في استنهاض يقظة راديكالية بخصوص الذات المتماهية مع ذاتها، وهيرمينوطيقا «الكينونة والزمان» ستلجأ إلى الاهتمام بالدازاين بطريقة تصاعدية.

• هيرمينوطيقا تاريخ الميتافيزيقا: إن نسيان الكينونة يدخل ضمن التركيبة النسقية للميتافيزيقا ذاتها، بل إن التاريخ الغربي كله يطبعه هذا النسيان للكائن على نطاق واسع .

• غادامير في مواجهة المشروع الهيرمينوطيقي لهايدغر: حري بنا أن نطرح سؤالًا مركزيًا مفاده: كيف نموقع منظومة غادامير الهيرمينوطيقية في مواجهة تلك الخاصة بهايدغر؟

إننا تارة نجد أن غادامير يستمد إلهامه من هيرمينوطيقا الحدوث «عند هايدغر الشاب»، ونتجشم طورًا صعوبة في كوننا لا نقدر على إلحاق غادامير بأيٍّ من التصورات الهيرمينوطيقية الثلاثة التي دافع عنها هايدغر . لا بد أن نقر بتأثر جلي بهايدغر المفكر التاريخي، المنهمك باللغة والناهج مسلك الأثر الفني، إلّا أننا لا نلحقه بذلك المشروع الخاص بهيرمينوطيقا تاريخ الميتافيزيقا (غراندان، ص١٠٣).

• في سبيل فينومينولوجيا محورها حدثية الفهم: ينطلق غادامير من الفهم ويحاول بهذا ممارسة الهيرمينوطيقا بدءًا من التساؤل التالي: ما الذي يقع لنا؟ و ماذا يأخذنا عند إحساسنا بأننا فهمنا؟

إن غادامير فهمه – وفق السليقة الألمانية التي فطر عليها – من معناه الأول، وهو الحدث. ومع ذلك، فإن الحدث الذي يهم غادامير ليس ذاك المتعلق بتلك اللعبة المركّبة بين تخفي الكائن وعطائه وهو في قمة عزلته، ولكنه الحدث

المتعلق بالفهم أو المتعلق بحصة الحدث في كل فهم.

وبخصوص الذات المتماهية مع ذاتها، فإن هيرمينوطيقا الكينونة والزمان ستلجأ إلى الاهتمام بالدازاين بطريقة تصاعدية.

في **الفصل الرابع**: «المنعرج الفينومينولوجي للهيرمينوطيقا وفق منظور هايدغر وغادامير وريكور»، نجد أن غادامير يعتقد أن هوسرل وهايدغر هما العرّابان الحقيقيان لهذا المنعرج الهيرمينوطيقي للفينومينولوجيا؛ فهوسرل انشغل بالفينومينولوجيا الهيرمينوطيقية عبر ذلك الاهتمام الكبير بما يدعوه القصدية الطبيعية للشعور.

كان هايدغر يحبذ أن تكون الفينومينولوجيا الخاصة به أكثر فينومينولوجية ممّا هي عليه، أي أكثر هيرمينوطيقية من هيرمينوطيقية هوسرل وأكثر فينومينولوجية من فينومينولوجية هوسرل أيضًا.

حري بنا، ومن باب الحصافة، أن نؤكد الهدف الجوهري لغادامير الذي يعتقد أنه لن يكون هناك فهم بمنأى عن اللغة، وبالتحديد بمنأى عن البحث في مجال اللغة؛ فهيرمينوطيقا غادامير الفينومينولوجية تدعو إلى يقظة الفهم المتحفز لمسألته اللغوية. أمّا بالنسبة إلى ريكور، فإنها لا تود أن تبيّن لنا بشكل واضح ما هي مدينة به لهايدغر، إلّا أنها تعمل على تمديد منظومته الهدمية التقويضية من خلال قبولها، و بأناة، هذه الألفة الطويلة المتعلقة بالتموضعات. كما أنها قبلت، وعن طيب خاطر، أن يعمد هايدغر أو غادامير إلى أخذ العلم (غراندان، ص ١٠٦).

فالتقويض أو التهديم الهيرمينوطيقي يود بهذا المعنى أن يباشر ما يسمّيه بول ريكور فينومينولوجيا هيرمينوطيقية أو فهمًا معينًا للذات. بهذا المعنى أيضًان ليس المنعرج الهيرمينوطيقي للفينومينولوجيا بأقل أهمية، حتى لا نقول جوهرية، من المنعرج الفينومينولوجي للهيرمينوطيقا.

نلاحظ في **الفصل الخامس**: «ماهية التفكيك عند جاك دريدا» أن دريدا يقدم لنا تعريفًا واحدًا للتفكيك؛ تعريف مقتضب يتميز بالإيجاز ومن دون أي تحذلق: «إنه أكثر من لغة»، وهو ما جعل كثيرين من جمهوره المعجب به يعتبرون تعريفه استفزازيًا؛ فهل معنى هذا أن هناك أكثر من لغة في التفكيك، لأن لغة واحدة لا تكفي أبدًا، أم مؤدى لغة معيّنة لا يمكنها البتة الوفاء بالوعد الذي قطعته على نفسها من أنه ينبغي أن يكون هناك أكثر من لغة واحدة؟ و بمقدار ما نضاعف عدد اللغات أو احتمالات قيام هذه اللغات، نستشعر حدود هذه اللغة بما هي كذلك. لكن، ما سر كل هذه المعاناة الدريدية؟

يتعيّن أن نلج خبايا كتابه أحادية الآخر اللغوية التي نستشف من مضامينها أن دريدا مسكون بهموم لغات «أجداده» (العربية والعبرية تحديدًا)، لأن اللغة الوحيدة التي تعلمها هي اللغة الفرنسية، لكنه يشك دومًا في أنه على وشك الرحيل، إذ يقول: «أنا لا أملك سوى لغة واحدة، ومع ذلك فهي ليست لغتي»؛ ذلك أن اللغة الوحيدة التي أتقنها وأحبها كانت دائمًا لغة الآخر. ولكن دريدا وجد نفسه متماهيًا مع القوة الاستعمارية في مستوى اللغة، ناكرًا أصوله الأولى المخجلة كيهودي وكأحد أبناء «الأقدام السوداء». إن التجربة المتعلقة بأحادية الآخر اللغوية هي في الواقع تجربة شاملة لأنها تترجم الاغتراب الأساس للمسألة اللغوية عند الانسان(٧).

إن التفكيك بهذا المعنى يود أن يكون بمنزلة ذلك التذكير المستحيل بالنسيان؛ التذكير بذلك الاغتراب الضروري لكل لغة وثقافة.

وقد حرصت المباحثة الهيرمينوطيقية على إماطة اللثام عن الحوار بين مفهوم الفهم الغاداميري والتفكيك الدريدي؛ هذا الحوار الذي تمخض عنه انفتاح على الآخر وبحث عن لغة أخرى غير لغتي أنا.

وأحادية الآخر اللغوية تتعلق براديكالية القابلية للقذف، و نستجلي من ذلك أن الفهم بالنسبة إلى الهيرمينوطيقا إنما يصدر عن هذه القابلية الجامحة للقذف، فلا معقولية من دون نسيان، ومن هنا فإن التفكيك والهيرمينوطيقا يتحدثان لغة الآخر المستحيلة، فلغة واحدة لا تكفي أبدًا.

خاتمة:
«الفينومينولوجيا المشطوبة»

استهل جان غراندان خاتمة دراسته بعبارة مفادها: «ما هو نقيض مصطلح الفينومينولوجيا؟ إن نقيضها هو الفينومينولوجيا المشطوبة بحكم أن استخدام هاته اللفظة هو لوصف فلسفة معيّنة. كما أن من الأجدر أن أمارس هذه الفلسفة بطريق الصمت عن الحديث عنها، أي أن نمارس فينومينولوجيا تقوم بشطب ذاتها بذاتها. أنه نوع من ممارسة شطب المفاهيم (غراندان، ص ١٦٥).

إن أي بحث فينومينولوجي يعمل وكأنه لوحة جميلة تجعلنا نرى ما هو مرسوم ولكن لا نقدر على التساؤل عمّا يتضمنه هذا الرسم. وربما تكون الفينومينولوجيا (المشطوبة) مجال موضوعات معيّنة أو منهجًا أو تقليدًا فلسفيًا:

– الفينومينولوجيا بما هي مجال موضوعاتي: حري بنا ونحن نستكنه خبايا كتاب هايدغر الذي أهداه إلى أستاذه ظاهريًا، أن نجد من مضامينه الماثلة في متن الكينونة والزمان ما يصادق على ذلك ويدعمه بحكم أن موضوع الفينومينولوجيا الأوضح رونقًا هو ذاك الذي لا يتبدى عيانيًا. وهذه الأطروحة تخالف النهج الهوسرلي، فالشيء ذاته بالنسبة إلى أطروحته الخفية القائلة إن على الكائن أن يكون، هذا هو الموضوع.

– الفينومينولوجيا عنوانًا لمنهج معيّن: اعترف هايدغر في البداية أن علمًا فينومينولوجيًا يدّعي العودة إلى الظواهر هو فكرة بديهية تشبه من يحاول دفع الباب ليفتحه، وهو في الأصل مفتوح، وهنا نستكنه مقولة هايدغر في رسالة بعث بها إلى جوليوس ستانزل: «لن أتحدث إلّا عن الأشياء ذاتها، هذا وعد مني، لن أحكي لكم حكايا لا معنى لها».

عمد هايدغر إلى ممارسة الفينومينولوجيا من منطلق الأشياء ذاتها، ولكنه زادها معنى وانفتح من خلالها على الفكر اليوناني و مصطلحاته التأويلية من مثل أليثيا واللاتحجب ولوغوس وفيزيس والانبثاق، كما تصبح الفينومينولوجيا عند هايدغر إظهارًا للظواهر انطلاقًا منها هي ذاتها.

هكذا نرى أن من الصعوبة أن نجعل من مفهوم معيّن مفهومًا فينومينولوجيًا يمكنه أن يصف، وبطريقة جديدة، هاته الأخيرة.

إن الماهية الجوهرية للفينومينولوجيا إنما تنجلي في القدرة على إظهار الظواهر والتي تعرف معنى الحقيقي للإظهار، أكان في عظمته أم في ضعفه، ويعني في النهاية صيرورة اللغة. بهذا المعنى، فإن الفينومينولوجيا الأحسن ترتيبًا وتنظيمًا تصبح هي ذاتها الهرمينوطيقا (غراندان، ص ١٨٧).

الهوامش

(١) Hermeneutics ، تعني الشارح، وتتعلق بالترجمة والتفسير، وخصوصًا ما له علاقة بتفسير النصوص المقدسة التي يعتبرها المؤمنون وحيًا إلهيًا أو كلمة الله.

(٢) إدموند هوسرل، **أزمة العلوم الأوروبية والفنومينولوجيا الترنسندنتالية: مدخل إلى الفلسفة الفنومينولوجية**، ترجمة وتقديم إسماعيل المصدق ؛ مراجعة جورج كتورة (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٨)، ص ٩.

(٣) إدموند هوسرل، **فكرة الفينومينولوجيا**، ترجمة فتحي أنقزو (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٧).

(٤) عمر مهيبل، **إشكالية التواصل في الفلسفة الغربية المعاصرة** (بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٥)، ص ٢١.

(٥) دايفيد جاسبر، **مقدمة في الهرمينوطيقا**، ترجمة وجيه قانصو (بيروت: الدار العربية للعلوم؛ الجزائر: منشورات الاختلاف، ٢٠٠٧)، ص ١٤٧.

(٦) مارتن هيدجر، **الكينونة والزمان**، فتحي المسكيني (بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، ٢٠١٣).

(٧) جاك دريدا، **أحادية الآخر اللغوية**، ترجمة وتقديم عمر مهيبل (بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون؛ الجزائر: منشورات الاختلاف، ٢٠٠٨)، ص ١٤.

مارلين نصر*

التنقيب في عملية تحويل جماعة إلى أقلية

الكتاب	:	*Les coptes d'Egypte: Violences communautaires et transformations politiques*
الكاتب	:	لور جرجس
مكان النشر	:	باريس
تاريخ النشر	:	٢٠١٢
الناشر	:	Karthala et IISMM
عدد الصفحات	:	٣١٢

المؤلفة لور جرجس باحثة مصرية في العلوم السياسية والفلسفة السياسية. عملت سنوات عدة لإنجاز هذه الأطروحة في مدرسة الدراسات العليا للعلوم الاجتماعية (EHESS) في باريس، ثم نشرتها بالفرنسية بدعم من معهد دراسات الإسلام ومجتمعات العالم الإسلامي (IISMM).

تواصل المؤلفة حاليًا أبحاثها في جامعة مونتريال- كندا، حول آليات التحويل إلى أقلية في كل من مصر وفلسطين ولبنان. كما سبق لها أن أشرفت على إصدار كتاب حول اعتناق دين آخر والتحول السياسي[١] ، وأبحاث عن الكنيسة القبطية[٢] والاحتجاجات القبطية المعاصرة[٣]، نشرتها في كتب مشتركة.

لا شك أنه صدر بشأن أقباط مصر في العقود الثلاثة الأخيرة عدد كبير من الكتب والدراسات، إلّا أن اختيار كتاب لور جرجس للمراجعة كان لسببين: **الأول** هو أن جرجس، خلافًا للباحثين الآخرين، لا تعتبر أقباط مصر «أقلية» بطبيعة حالهم، بل تعمل على إثبات أن ممارسات معيّنة من الحكم تحوّلهم إلى وضع دوني «أقلوي». والسبب الثاني هو أنها اعتمدت منهجية جديدة (غير مسبوقة في

* أستاذة وباحثة في علم الاجتماع.

الأبحاث العربية) لدراسة موضوع الأقليات، تصلح لدراسة أوضاع مختلف الجماعات المميّزة سلبًا، في المجال العربي.

وبالتالي، فإن الجديد والمفيد في دراستها هو كشفها آليات التحويل إلى أقلية، واستنتاجها أن تغيير هذه الآليات والسياسات المتّبعة من قبل قوى محددة واعتماد سياسات أخرى، قد يزيلان الوضع الأقلوي لجماعة ما ويدفعان أفرادها إلى طريق الانتماء المتساوي في المواطنة.

وقد استفادت المؤلفة من المنهجية التاريخية التنقيبية (Archeologique) التي بناها وطبّقها العالم الفرنسي ميشيل فوكو في أبحاثه بشأن الظواهر الاجتماعية الكبرى في المجتمع الفرنسي، ومنها دراسته لـ«مسار تكوّن الدولة» في المجتمع الأوروبي، وكانت قد نُشرت بعد وفاته.

الموضوع

ركزت المؤلفة على الفترة الأخيرة من عهد مبارك (٢٠٠٥ - ٢٠١١) حتى ما بعد ثورة ٢٥ يناير (في سنة ٢٠١٢) ووصول الإخوان المسلمين إلى الحكم، وعالجت الموضوع في ثلاثة أجزاء وعلى مستويات ثلاثة.

عالجت في الجزء الأول «سياسات الهوية والعنف البنيوي» على المستوى الأشمل، مستوى السلطة والمجتمع ككل، وبيّنت كيف ساهمت سياسات الحكومات المتتالية في إنتاج الفتنة الطائفية وأشكال متنوّعة من العنف الجماعي.

سردت أولًا المواجهة الإعلامية التي أثارها فيلم «حسن ومرقص» الذي يروي علاقة حب بين شاب مسيحي (ابن مرقص) تنكّر بهوية مسلمة، وفتاة مسلمة (بنت حسن) تنكّرت بهوية مسيحية، والعلاقة بين عائلتيهما على خلفية الحرب الأهلية اللبنانية. ثم حلّلت الأيديولوجيات الجماعاتية (communautaristes) القبطية والمسلمة، في سجالات المجلس النيابي، وفي سرديات حزب الوسط، وتمثّلاتها (representation) لموقع الأقباط داخل الوطن وعلى مستوى الأمة. وربطت بين هذا التمثّل الإقصائي والصورة النمطية المتخيَّلة لـ«الفتيات القبطيات المخطوفات والمزوَّجات قسرًا من شبان مسلمين، إنكارًا لهويتهن، ولإجبارهن على اعتناق الإسلام والانتماء إلى أمة أخرى».

وتقابل هذه «الهويات المرغوب فيها» لفتيات الأقلية بـ«الهويات الممنوعة» عن شبان الأكثرية المسلمة، فتسرد المؤلفة بعض حالات اعتناق الهوية الممنوعة، ومنها حالة الشاعر والكاتب المعروف محمد حجازي الذي اعتنق الدين المسيحي، وكيف تعامل معه الإعلام والقضاء والمجتمع لضبط هذه الحالة من الارتداد عن الإسلام واعتناق دين آخر. وترسم المؤلفة بشكل دقيق الرموز والخطب والمواقف والسياسات الصادرة عن الحكم والسلطة والقوى الاجتماعية والمؤسسات الخاصة بالجماعات الدينية، والتي تتشابك في الحالات المدروسة لتؤدي إلى إنتاج الحالة الأقلية وإعادة إنتاجها.

تنتقل جرجس في الجزء الثاني إلى مستوى الجماعة القبطية نفسها، تحت عنوان الديناميات داخل الجماعة وإنتاج الحالة الأقلية، فتدرس تضافر الحقلين السياسي والديني في العقود الأربعة الأخيرة في إحداث تحوّلات حاسمة داخل الكنيسة القبطية، وهي تحوّلات أدّت تدريجيًا إلى إنتاج فضاء جماعي مقفل (ص٢٧). وتتعمّق في دراسة مشروع البطرك شنودة الثالث (١٩٧١ - ٢٠١٢) لإحياء الأمّة واللغة القبطية، والعلاقة الملتبسة التي أقامها بين الكنيسة ونظام حسني مبارك. كما تتوقف عند مواجهة سياسته داخل الطائفة من قبل تيار «العلمانيين»، وأخيرًا الصراع حول خلافته، فتبّين

كيف تعمّق مسار التحوّل إلى أقلية على الرغم من مقاومة هذا المسار وبسبب هذه المقاومة، وكيف تكوّن تدريجيًا الوضع الأهلي وبُني على المستويين المؤسسي والرمزي.

لتمثيل هذا التحوّل، تسرد المؤلفة واقعة وفاء قسطنطين (سنة ٢٠٠٤) التي أحدثت «خضة» كبيرة (عند الأقباط). ووفاء مهندسة زراعية في العقد الرابع من عمرها وأم لولدين، متأهلة من كاهن قبطي يعاني مرض السكري الذي أقعده في المنزل. وبسبب سوء معاملته لها، تركت وفاء منزلها وقريتها وذهبت إلى مخفر للأمن الداخلي بصحبة جارة مسلمة تطلب اعتناق الدين الإسلامي (لتتمكّن من الطلاق). وتبيّن جرجس كيف تضافرت سلطتا البطرك شنودة والتحرّكات المناهضة لها داخل الطائفة، وتدخُّل الرئيس مبارك والقضاء، لإجبار وفاء على العودة إلى الكنيسة والتراجع عن طلبها.

كما تُظهِر المؤلفة بصورة لافتة كيف ولّدت السلطة الكنسية نقيضها بسبب هيمنتها المتصاعدة على الطقوس والممارسات الدينية، فبرزت لدى الأقباط ممارسات دينية جديدة أكثر فردية، تحت تأثير الإرساليات البروتستانتية الجديدة وشهود يهوى وأقباط المهجر. وأدّى هذا السلوك المناهض للطقوس التقليدية المفرطة إلى تبنّي عدد متنام من الكهنة الشباب الأساليب الخطابية والممارسات الدينية الوافدة إليهم عبر الشاشة، معظمها من صنع التيارات الكاريزمية الإنجيلية والتبشيرية العالمية. وتسوق المؤلفة مثالًا لذلك قصّة بعض الشخصيات التي تبنّت الطقوس والخطب الجديدة، مثل أبونا سمعان، راعي الأقباط العاملين في مزبلة المقطّم، ومكاري يونان وزكريا بطرس.

في الجزء الثالث والأخير تصف لور جرجس، على المستوى المجتمعي – السياسي، ممارسة السلطة وسيادة نظام الجماعة في الحياة السياسية المصرية، وهي تتّسم (عشية الثورة) بالانحدار أكثر فأكثر نحو المزيد من «الممارسات الجماعاتية»، فتبيّن كيف أدّى إدخال تعددية سياسية محدودة في النصف الأخير من عهد مبارك، إلى المزيد من السلوك «الجماعاتي» في الوسطين القبطي والإسلامي. كما أدّى في الفترة نفسها إلى بروز حركات مصرية وطنية مثل حركة «مارد» (مصريون ضد التمييز الديني) التي قاومت شتى أنواع التمييز الديني.

وتصف المؤلفة بإسهاب الصراع حول مشاركة الأقباط في الانتخابات النيابية، ورفضهم التمثيل النسبي المناطقي، وسلوك قوى الإسلام السياسي («الإخوان المسلمين» و«السلفيين») تجاه المرشحين الأقباط، في نظام التحالفات، وإعادة إنتاج النظام الأقلوي. وتروي كمثالٍ لذلك، تجربة جمال أسعد في انتخابات ١٩٨٧. كما تبيّن كيف عملت حكومة «الإخوان» المنتخبة بعد ثورة ٢٥ يناير على تحييد النقد المصري العلماني الموجّه ضدها، من خلال اتّباع سياسة استيعاب بعض القيادات القبطية واستبعاد البعض الآخر.

تختم لور جرجس بحثها برؤية واقعية، غير متفائلة على المدى القريب، فحواها أن التحولات داخل الكنيسة القبطية والإسلام السياسي في مصر والمنطقة العربية، لن تؤدي إلى إلغاء النظام الجماعاتي المبني على مبدأي الهيمنة والإقصاء. وتشرح كيف تأسس هذا المنحى منذ قيام الدولة الناصرية انطلاقًا من عهد السادات وصولًا الى عهد مبارك. كما أن صعود منطق الهوية الإسلامية في صيغتها الحديثة، أدّى إلى تغيّر طرق التمييز تجاه غير المسلم في مصر، كما في العالم العربي. وتلاحظ المؤلفة أن هذا المنطق ليس خاصًا بالدول الناشئة بعد فترة الاستعمار الغربي، بل إنه منتشر الآن أيضًا في مختلف أنحاء العالم، وأن خطابات تأكيد الهوية والتحوّل الأقلوي (Minorisation) للجماعات الأقل عددًا والأضعف موقعًا، تعمل داخل معظم

الدول المعاصرة؛ فتتساءل المؤلّفة: هل يعني ذلك استحالة قطع حلقة العنف الجماعاتي على المدى البعيد؟ وتجيب على المستويين الدولي والفردي، داعيةً إلى إنشاء نظام عالمي بديل مبني على قيم غير نفعية، واعتناق قيم جديدة (لا تحدّدها) كفيلة بتحويل العنف الداخلي الفردي (الكامن داخل جميع الأفراد) من الحيز الجماعاتي إلى الحيز الإنساني العام. وهي، بالتالي، لا تقترح سياسات أو مشروع إصلاح لمصر، بل تدعو إلى صوغ منطق فلسفي ثقافي وإنساني عالمي جديد.

السياق البحثي، والجديد في طرحها

استندت لور جرجس إلى معظم ما نُشر بالعربية والفرنسية والإنكليزية (أكثر من ٢٠٠ مصدر) في ما يتعلق بموضوعها، من أبحاث ومقالات وكتب، في العقد الأخير (٢٠٠٠ - ٢٠١٢) وفي العقود الثلاثة السابقة. واعتمدت على الوثائق المنشورة في الصحافة المصرية الخاصة والعامة، وتلك الصادرة عن القوى والأحزاب والمناضلين والسياسيين لرصد تفصيلات الحوادث الكاشفة للحالات المدروسة، ولمعرفة وجهات نظر أصحاب الرأي والفعل في موضوع الجماعات الدينية والسياسية. كما أجرت عددًا كبيرًا من المقابلات المعمّقة مع شخصيات قبطية وإسلامية مصرية مؤثرة. ورصدت الحوادث الخاصة بالحالة «الجماعاتية» القبطية و«الإخوانية»، وبمواقف أصحاب السلطة وسلوكهم وسياساتهم، فيشكل كتابها من هذه الناحية وثيقةً غير مسبوقة تكشف من زاوية المسألة القبطية تعقيدات الحياة السياسية والوطنية المصرية في العقد الأول من القرن الواحد والعشرين، وعشية ثورة ٢٥ كانون الثاني/ يناير ٢٠١١ حتى سنة ٢٠١٢، فيتابع القارئ معها المخاض الصعب لتكوّن المواطنة المصرية على أساس قانون مدني يساوي من دون تمييز بين جميع المواطنين وفي مجالات الحياة العامة كافة.

ربما يبرز الجديد في بحث جرجس إذا ما قورن بعمل بحثي (أطروحة) مماثل صدر في الفترة عينها للباحثة مي مجيب مسعد، عنوانه «الأقباط ومطالبهم في مصر بين التضمين والاستبعاد»[٤]، فيظهر الاختلاف بين البحثين في فرضيتها الرئيسة كما في المنهج المتَّبَع.

تعتبر لور جرجس، كما سبق وعرضنا، أن سياسات السلطة الحاكمة وسلوكيات الجماعات الدينية الأخرى، وردود المؤسسة الكنسية، جعلت من الأقباط جماعة مميزة سلبًا، في وضع أقلوي، ومعرّضة للإقصاء والتعنيف، في حين أن مي مجيب عالجت الحالة القبطية من زاويتين: سياسات «الاستبعاد» (أو العزل) التي تجعلهم قلّة عدديّة مميزة سلبًا، وعكسها، سياسات «التضمين» التي تجعلهم مواطنين متساوين مع الآخرين. ولكي لا «تعزل» مي مجيب بدورها الأقباط بحثيًّا، وسّعت المقاربة لتشمل على حد سواء سياسات الدولة المصرية تجاه المسلمين، في الاستبعاد والتضمين، لتثبت أن الحالة القبطية جزءٌ من كل، وأن ما يختلف في سياسات الدولة إزاء الجماعتين هو أنواع الاستبعاد والتضمين ودرجاتها.

يكمن الفارق الثاني والأهم في المنهج المتّبع أو في طريقة المعالجة؛ فقد درست لور جرجس عملية تحويل الأقباط إلى أقلية على المستويات كافة (الحكم والتشريعات، الجماعات الدينية الأخرى، الثقافة السائدة، وقياديي الكنيسة) من خلال رصد وتحليل الحوادث السياسية والاجتماعية الكاشفة والمعبّرة عن تفاعل هذه العناصر في ما بينها. في المقابل، اعتمدت مي مجيب منهجًا سوسيولوجيًا كلاسيكيًا مقارنًا (المعطيات الإحصائية الكميّة، العيّنة والاستمارة، رصد سياسات الدولة تجاه الجماعتين الأقباط والمسلمين)، فاعتمدت لتدعيم فرضياتها على المعلومات الإحصائية المتوافرة حول

أوضاع الجماعتين وعلى آراء ١٨٢ فردًا من الأقباط استجوبتهم عن طريق الاستمارة، لمعرفة مطالبهم ونظرتهم إلى أوضاعهم في المجالات السياسية والاجتماعية والاقتصادية. ولم تتوقّف مجيب عند أعراض الظاهرة، أي عند الحوادث الكاشفة للعلاقات المتأزمة بين الجماعات الدينية ومختلف السلطات في المجتمع المصري.

أمّا في ما يتعلّق بالمفاهيم، فإن الباحثتين استبعدتا مفهوم الأقلية (Minorité) السيئ الصيت، فاستبدلته مي مجيب بمصطلح محايد هو القلّة العدديّة وهذا يصلح لوصف أي جماعة أقلّ عددًا من سواها، في حين أن لور جرجس فضّلت مصطلح فوكو الشديد الدلالة «Minorisation»، وهو فعل التمييز الدوني الذي تمارسه سلطة ما على جماعة ما.

إذن، لدينا من ناحية منهجيةٌ تنقيبيةٌ متعددة الأبعاد، تتشابك ضمنها الحوادث والفاعلون والمستويات، ولدينا من ناحية أخرى منهجيّة خطيّة «سببية» (Linéaire causale) تربط بين سياسة محددة وسلوك جماعة (ناتجة منها)، كما تَفترض أن رأي نسبة محدودة من الأفراد وسلوكها يمثّلان من دون شك رأي الجماعة وسلوكها (وهي الجماعة التي يُفترَض أنهم ينتمون إليها)، فتساهم هذه المنهجية الشائعة في بوتقة الجماعة وفي تكريس تميّزها.

ولئن لم تقترح الباحثتان سياسات محددة لحل المعضلة الطائفية، فإنها كلتيهما أشارتا إلى الطريق: أشارت مجيب إلى بناء الدولة المصرية الحديثة: المساواة في الحقوق وتجسير الفجوات وتحقيق العمل على التداول السلمي للسلطة وثقافة المواطنة، وهي مطالب مرفوعة منذ أكثر من ثلاثة عقود، وأشارت جرجس إلى كشف آليات إنتاج الوضع الأقلوي في مصر بتفصيلاته، وبالتالي جعل عملية تفكيكه ممكنة.

وعلى الرغم من اختلاف الحجم، فإن في الإمكان التوقّف عند كتاب لعزمي بشارة صدر في السنة نفسها (٢٠١٢)، عنوانه **هل من مسألة قبطية في مصر؟**[٥]، وقد ارتكز على عمل بحثي تمّ بإشرافه ونجم عنه تقرير بشأن أهم الأبحاث الصادرة بشأن المصريين الأقباط منذ خمسينيات القرن الماضي، وعلى رصد الدساتير والتشريعات والفتاوى المؤثرة في أوضاعهم، وتحليل الحوادث الطائفية البارزة التي وقعت في عهد مبارك.

تبرز نقاط التشابه مع دراسة لور جرجس من حيث المنهج، في أن الاثنين حلّلا سياسة الحكم تجاه المصريين الأقباط، وأهم الحوادث التي تظهر فيها حالات الإقصاء والتعنيف الجماعي. إلّا أن تحليل الحوادث الطائفية يبدو أشمل عند جرجس (لاختلاف حجم الدراستين)، كونها تبنّت مفهومًا للحكم أوسع يشمل «حكمية» كل الأطراف المتفاعلين في إنتاج الحالات الدونية الإقصائية التي يطلق عليها تسمية «الحوادث الطائفية». إلّا أن منهج بشارة يتميّز من منهجي الباحثتين (جرجس ونجيب) بكونه انطلق من تحليل تعاقبي (Diachronique) تاريخي عرض فيه بوضوح واقتضاب مسار قرنين من سياسات الحكم تجاه المصريين الأقباط، منذ مطلع القرن التاسع عشر وقيام دولة مصر الحديثة في عهد محمد علي ثم في حكم الخديوي إسماعيل (وسياسات التمييز الإيجابي وإصلاح أوضاع الأقباط ومساواتهم شبه التامة مع سائر المصريين)، ثم في عهد عبد الناصر والسياسة المتناقضة تجاههم بعد ثورة ٢٣ يوليو، وما تلاها من تراجع وتمييز سلبي في عهد السادات وصولًا إلى عهد مبارك (الذي ترك للكنيسة إدارة شؤون «جماعتها»).

وإذا كان الباحث لا يفسّر بالماضي ما يحصل في الحاضر، فإن المعالجة التعاقبية لسياسات الحكم على مدى قرنين وتأثيراتها في أوضاع الجماعة

المصرية القبطية، تساعد على فهم ما تكوّن في ذاكرة ثمانية أجيال من المصريين مرّوا جماعيًا بأوضاع خاصة تقلّبت بين الاحتواء والإقصاء وصولًا إلى التعنيف.

وعلى الرغم من أن المؤلفين الثلاثة استبعدوا تطبيق مفهوم «الأقلية» على الأقباط، أو تحفّظوا عنه، فإنهم بحثوا في أوضاعهم كجماعة على حدة، عوضًا عن دراستهم في إطار أشمل يخرجهم فعلًا من العزلة، وذلك بالبحث في ممارسات الحكم تجاه مختلف الجماعات القائمة في المجتمع المصري، الدينية منها والثقافية والمذهبية، باعتبارها «حكمية» من نوع واحد، لها تفرعات وممارسات متنوّعة تغذّي بعضها بعضًا وتعيد إنتاج نظام السلطات السائد في المجتمع.

وبفضل الأبحاث الثلاثة توصّلنا إلى الفرضية التالية: لا يكتمل فهم أوضاع جماعة ما ومصيرها، ما لم تُدرَّس مع الجماعات الأخرى، كأجزاء مكوّنة لكل مجتمعي- ثقافي واحد.

المنهج والمفاهيم، ميشيل فوكو في الخلفية

تشرح لور جرجس في مقدمة الكتاب المفاهيم والمصطلحات التي استعارتها من العالِم الفرنسي ميشيل فوكو، مثل مفهوم «ممارسة الحكم» (Fouvernementalité) ومصطلح «التحويل إلى أقلية» (Minorisation) اللذين وردا في سياق محاضراته في كوليدج دي فرانس في سنتي ١٩٧٧ و١٩٧٨، وهي المحاضرات التي نُشرت بعد وفاته تحت عنوان «الأرض، الأمن والسّكان»[٦]، وفيها شرح لمسار تكوّن الدولة وحكمها في التاريخ الغربي الأوروبي، ابتداءً من القرون الوسطى حتى القرن العشرين. فعرّفت جرجس، بعد فوكو، مفهوم Gouvernementalité بـ «عملية الحكم، أي مجموعة الممارسات والآليات والخطابات والمؤسسات التي تُطبَّق في دولة ما لضمانة أمن وازدهار هذه الدولة، وبشكل لاحق أمن السكان وازدهارهم» (ص٢٦). واستنتجت، بالاستناد إلى المصدر المذكور، أن فوكو حلّل معًا «دون تناقض ولا تعارض مستويين في ممارسة السلطة، الخاص التفصيلي (ميكرو) والعام الشامل (ماكرو)، وإنه يمكن تأريخ نشأة الدولة من خلال دراسة ممارسات البشر في أفعالهم وطريقة تفكيرهم... وإن إجراء التحليل على مستوى السلطات المحلية يلتقي بلا صعوبة مع المستوى الشامل لممارسة السلطة من قبل الحكومة والدولة».

يمكن هنا أن نتساءل: لماذا لم تعتمد لور جرجس منهجية فوكو في دراسة «مسار تكوّن الدولة في أوروبا»، لتدرس بدورها مسار تكوّن الدولة في مصر؟ الجواب واضح: ليس موضوع جرجس دراسة تكوّن (أو تعسّر) بناء الدولة في مصر، بل إن بحثها اقتصر على دراسة علاقة ممارسة الحكم في مرحلة الرئيس مبارك، بتحويل السكان المصريين الأقباط إلى أقلية، من دون أن تربط هذه الممارسة بطبيعة الدولة المصرية في الفترة ذاتها، وبالتالي استعارت بعض مفاهيمه التي ساعدتها على الربط بين مستويات ثلاثة في ممارسة السلطة والحكم؛ ممارسة الدولة والحكم؛ ممارسات وسلوك الجماعات والمؤسسات الأخرى المكوّنة للمجتمع، وصولًا إلى مستوى الجماعة المستهدفة؛ الأقباط كجماعة وكأفراد والكنيسة القبطية كمؤسسة فاعلة، وكيف يؤدي تفاعل المستويات الثلاثة في أوضاع محددة إلى إنتاج «الوضع الأقلوي» وإعادة إنتاجه، فنحّت جرجس مفهوم الأقلية Minorité اللاتاريخي الذي يوحي بوضع مُعطى، دائم وجامد، وتبنّت مفهوم فوكو، أي «التحويل إلى أقلية» (Minorisation) الذي يشير إلى دورٍ يمارسه فاعلون سياسيون ومجتمعيون على جماعة من الناس ليصبحوا تدريجيًا في موقع المفعول بهم. كما يتضمّن المفهوم الجديد عملية «التحوّل» (Processus de minorisation) إلى أقلية في زمن محدّد.

يشرح فوكو في محاضراته المعنونة يجب الدفاع عن المجتمع[٧] الملقاة في سنة ١٩٧٦، «أشكال ممارسة الدولة عنفها»، وأشكال استبعادها، واضطهادها وبسط هيمنتها على الجماعات والأفراد، وطرق تحويلهم إلى وضع دوني. ويشير إلى «أنه لا يكفي أن نحلل الأشكال المنظّمة والشرعية لممارسة السلطة في المركز، بل ينبغي بالعكس كشف السلطة في أطرافها، في خطوطها النهائية حيث تصبح «شَعرية» (Capillaire)»[٨]. ويتابع: «أعني بذلك السلطة في أشكالها الأكثر محلية وخصوصية، حيث تتجاوز القوانين والأنظمة التي تضبطها وتبتعد عنها لتتوغل في مؤسسات المجتمع وتولّد تقنيات وأدوات مادية (جديدة) للتدخل، كما تستخدم العنف والقوة إذا لزم الأمر».

بالاستناد إلى هذين المفهومين، عملت جرجس على «كشف تمفصل الخطب الحكومية مع الممارسات الفردية والتخيّلات الجماعية، لتتحوّل وتتجاوب وتشرعن بعضها بعضًا، وتساهم في إنتاج وإعادة إنتاج نظام ذات دلالة (Ordre signifiant) مبني على منطق إقصاء المسيحيين» (مقدمة ص ٢٧٠)، فأجرت مقاربة تحليلية للممارسات المؤسساتية والرمزية والخطابية الصادرة عن مختلف أنواع السلطات المؤثّرة في أوضاع الجماعة المدروسة: للسلطة العليا للحكم في مصر، والسلطة الكنسية التي ترعى شؤون الأقباط المنتمين إليها، والجماعات الرعوية القائمة داخل المجتمع (جماعة الإخوان المسلمين والأقباط وغيرهم من الجماعات الحديثة التكوين) التي ساهم إدخال تعددية وحرية محدودة في الحياة السياسية في تأجيج الصراع بينهم.

والمفيد في هذه المقاربة أنها تنظر إلى «الوضع الأقلوي» بوصفه مرحليًا مُنتجًا، يمكن بالتالي تجاوزه عبر سلوك سياسي وتشريعي ورمزي مختلف، وتحويل الذين وُضعوا فيه إلى وضع مواطنين متساوين مع الآخرين. إلّا أن المؤلفة لم تعالج في كتابها هذه الناحية، أي السياسات والتشريعات والأنظمة التي يجب وضعها وتطبيقها على المستويات الثلاثة – الحكم والمجتمع والجماعات والأفراد – لوقف مسار التحويل والتحوّل إلى أقلية، وتعميم حالة المواطنة على جميع الأفراد. لا شك أن هذا المسار يتطلب بحثًا آخر وأن الجهد الكبير الذي بذلته المؤلفة لفهم المسار الأقلوي وتفكيكه لم يترك لها الطاقة الكافية لإجراء بحث إضافي ومن نوع آخر؛ فليس من يفكك هو بالضرورة من يعيد البناء.

هل يصلح منهج فوكو ومفاهيمه لدراسة حالة الأقباط في مصر؟

حدّد فوكو في درسٍ لـ مسار تكوّن الحكم في الغرب الفرنسي والأوروبي، ألقاه في كوليج دو فرانس (١٩٧٧ - ١٩٧٨)، ثلاث مراحل تاريخية تعاقبت خلالها أنواع مختلفة من الحكم في الغرب الأوروبي ، اقترح في سياقها المفاهيم المذكورة أعلاه. لعل أفضل تلخيص لطرحه هو ما أوجزه بنفسه في إحدى المقابلات التي أجراها معه المؤرخ الشاب في جامعة لوفان- بروكسِل داني تيبو[٩]، حيث شرح فوكو كيف اختار موضوعات أبحاثه وكيف درس موضوع السلطة في المجتمع الغربي الأوروبي. ننقل في ما يلي ما قاله عن السلطة والحكم (الترجمة من الفرنسية):

«السلطة هي مجموعة العلاقات التي تمكّن الواحد من تحديد سلوك غيره أو التأثير فيه؛ هي ممارسة الحكم، أعني الحكم (Gouverner) بالمعنى الشامل: حكم المجتمع، حكم الجماعة، حكم العائلة، حكم الفرد. هذا ما أطلقتُ عليه تسمية الحكمية (Gouvernmentalité)، أي كيف تُمارَس علاقات السلطة، وكيف يُمارَس الحكم

(على المستويات كافة). خلال المرحلة الأولى في القرون الوسطى، لم يكن الحكم واسع التحكُّم، بل كان يهتم فقط بجمع الضرائب، ولا يتدخل في شؤون الناس. في المرحلة الثانية الرعائية الكنسية (Pastorale ecclesiale) (في القرنين السادس عشر والسابع عشر)، أصبح الحكم يرعى شؤون الناس، فتكوّنت في هذه الفترة الإدارة العامة وجهاز الشرطة وأصبحا سائدين في طريقة ممارسة الحكم، يقومان بأدوار تنظيمية وتأديبية قمعية. أمّا في المرحلة الحالية (بعد ثورات القرن الثامن عشر)، فقد اتسع مجال الحكم وأصبح تدريجيًا يشمل جميع مجالات الاستهلاك والمعيشة، حتى في الأنظمة الأكثر ليبرالية. إلّا أنني لا أظن أن حكمية اليوم هي عملية مراقبة سافرة ومستمرة للناس، بل إنها تُمارس بخفّة (Subtile) لتوجيه سلوكهم». [ويمكن أن نضيف: في معظم المجالات، التعليم، والصحة والسكن والغذاء والاستهلاك، والإعلام والتنقّل... إلخ].

إن الصعوبة الأولى في منهج فوكو هي في تحديد نوع الحكم السائد في مجتمع ما خلال مرحلة تاريخية محدّدة، لفهم ممارساته وممارسات الجماعات والأفراد المشمولين في حكمه وتفسيرها. هل اهتمت لور جرجس في عملها الأطروحي بمستوى تكوّن الحكم في مصر لتحدّد طبيعة السلطة والحكم في الحقبة الزمنية المختارة، ولكي تربط مسار التحويل إلى أقليّة بنوع الحكم السائد في المجتمع المصري آنذاك؟ هل هو حكم «اقتطاع ضريبي» (مثل حكم الدولة العثمانية)؟ أم إنه رعائي يسود فيه الجهاز الإداري والبوليسي (شبيه بحكم الدولة القيصرية في روسيا قبل الثورة البولشفية)، ويترك للناس وللجماعات والعائلات إدارة شؤونهم الحياتية كما يشاؤون؟ أم إنها دولة عصرية تدير شؤون الناس والمجتمع (مثل الدول الأوروبية الحديثة)؟

لم تتوقف المؤلفة بما فيه الكفاية عند توصيف نوع الحكم في الدولة المصرية الحديثة التي نشأت وتكوّنت بعد الثورة الناصرية وكانت في بدايتها (في رأيي) تنموية ورعائية «عادلة» (مع دور كبير للإدارة والأمن والخدمات)، وتحوّلت في عهد السادات إلى دولة هجينة احتفظت بإدارة متضخّمة غير فاعلة وجهاز أمني بوليسي قمعي. ثم تخلّت تدريجيًا في عهد مبارك عن الخدمات الأساسية التي تقدّمها عادة الدولة الرعائية «الاشتراكية» إلى السكان.

إن تخلي الدولة المصرية في عهدي السادات ومبارك، وبصورة متزايدة، عن دورها الرعائي واحتفاظها بدور أمني قمعي وإدارة مترهلة فاسدة، قد يفسّران بروز دور الجماعات داخل المجتمع المصري لتقوم أكثر فأكثر برعاية ناسها، فتصاعد دور جماعة الإخوان المضطهَدة والمقصاة سياسيًا، في تأطير ورعاية المسلمين. كما ازداد دور الكنيسة في تأطير الأقباط ورعايتهم وحمايتهم ليديروا أكثر فأكثر شؤونهم بأنفسهم .

وبالتالي، يبدو أن المؤلفة طبّقت مفهوم «الحكمية» الذي أنتجه فوكو في سياق تاريخي مختلف، من دون أن تحدد طبيعة الحكم في مصر في المرحلة الناصرية وفي عهد مبارك. إلّا أن وصفها الدقيق لسلوك الحكم وسلوك المؤسسات والجماعات الأخرى تجاه الأقباط في عهد مبارك، رسم جزءًا كبيرًا من الصورة، كما فتحت بمنهجها الطريق إلى المزيد. غير أن تفسير منطق (Rationalité) هذا الحكم يتطلب مقاربة شاملة لممارساته تجاه مختلف الجماعات المكوَّنة تنظيميًا داخل المجتمع المصري؛ فلن يُفهَم الجزء (القبطي) ولن يُفَسَّر منطق حكمه، إلّا إذا جرى البحث في حكمية الأجزاء- الجماعات الأخرى. ذلك أن منهج فوكو في دراسة الظواهر الاجتماعية «الطرفية»، كالمصح/ الجنون، والسجن/ الجريمة، والمستشفى/

المرض، والسلوك الجنسي/ الانحراف، لا يركّز على جماعة واحدة (منبوذة، مقصاة أو مضطهَدة)، بل يبحث في المجتمع ككل على المستويات كافة، عن المؤسسات والتشريعات والسلطات المعنية بالظاهرة التي لها علاقة بها وتأثير وحكم فيها، فيكشف في نهاية المطاف (والبحث) الأفراد والجماعات المنبوذة أو المستضعفة الذين تشملهم الظاهرة المدروسة، باختلاف أوضاعهم ودرجات معاناتهم: من التصنيف الوقائي التمييزي، إلى العزل من خلال المسموح والممنوع، وصولًا إلى الاضطهاد والإلغاء. إن تركيز البحث على جماعة واحدة دون الجماعات الأخرى التي تعاني أنواعًا مختلفة بل شبيهة من العزل والاضطهاد، لا يساعد على فهم «حكمية» السلطات المؤثرة في أوضاع هذه الجماعات، وتفسير (عقلنة) ممارسات هذه الجماعات المتأثّرة بحكمها.

ألا يدفع البروز الحالي المتصاعد للجماعات، في مصر وفي الدول العربية الأخرى، إلى دراسة هذه الظاهرة بشموليتها وفق منهج مقارن، يضع توصيف نوع «الحكمية» السائد/ المتغيّر في الصدارة والسلطات المنبثقة عنه والمناهضة له؟ قد يساعد هذا المنهج على فهم و«عقلنة» ما جرى في المجتمعات العربية (والمصرية خاصة) قبل ثورات ٢٠١٠، وما يجري الآن للجماعات التي تعاني شتى أنواع العزل والاضطهاد، كما التي تمارس تجاه الآخرين أنواعًا من الإقصاء والتعنيف.

تكمن الصعوبة الثانية في تطبيق منهج فوكو على المجتمعات العربية في اختلاف الزمن المعرفي والتراكم العلمي في المجتمع المدروس؛ فزمننا المعرفي (العربي والمصري) يختلف عن الزمن المعرفي الذي أجرى فيه فوكو أبحاثه (فرنسا وأوروبا في النصف الثاني من القرن العشرين). إذ استطاع فوكو أن ينتج خلال الأربعين عامًا التي خصصها لأبحاثه، دراسات موسوعية عن المصح والخلل العقلي، والسجن/ الجريمة، والمستشفى/ المرض، والحكم والسلطة والأمن، وتاريخ العلاقات الجنسية والشذوذ. فدرس هذه المؤسسات والتشريعات والخطب والرموز الملازمة لها، منذ نشأتها وخلال مراحل تطورها، على مدى قرون عديدة (من ثلاثة إلى عشرة قرون)، واستطاع أن يقوم بهذا العمل «الهائل» ليس فقط لأنه «عبقري متواضع» (يقول عن نفسه «Je piétine» «أراوحُ مكاني»)، بل لأنه استفاد أيضًا من كمّ كبير من الدراسات والأبحاث والكتابات الجزئية والشاملة، النظرية والتطبيقية، الصادرة في القرون السابع عشر والثامن عشر والتاسع عشر، وصولًا إلى سبعينيات القرن العشرين، وهي التي تناولت مختلف جوانب الظاهرة المدروسة، فاستطاع بذهنه التوليفي الفريد أن يفهم الظاهرة ويفسّرها. كما ساعدته الوثائق القديمة المحفوظة في أرشيفات المؤسسات المعنيّة بالظاهرة المدروسة (والتي تعود إلى القرن الرابع عشر والخامس عشر والسادس عشر، حيث عملت الدولة الرعائية الغربية على إنشاء إدارة «حديثة» لضبط مقومات سلطتها وحكمها وتوثيقها وحفظها)، وسمحت له بتدعيم تفسيره التوليفي (Synthèse) بالحجج والأمثلة، من أجل «عقلنة» الظاهرة المدروسة وإخراجها إلى حيز المعرفة.

أما نحن، والمؤلفة لور جرجس، فلا نزال في زمن معرفي لم يبلغ التراكم البحثي والتوثيقي فيه، المستوى الذي بلغه في الغرب الأوروبي، إذ لا يتعدى عمر «دولنا» – بحكمها الرعائي أو الريعي وإداراتها ومؤسساتها – العقود السبعة في أقصى الحالات. ولم تسمح السنوات الست التي أمضتها الباحثة في دراسة علاقة «حكمية» الدولة المصرية بالجماعة القبطية، إلّا بالإحاطة بفترة قصيرة لا تتعدى السبع سنوات (من أواخر عهد مبارك ٢٠٠٥ حتى عهد مرسي ٢٠١٢، بعد ثورة ٢٥ يناير)، كما والاقتصار على التنقيب في التفاعلات

الخاصة بجماعة واحدة.

إلّا أنها عوّضت عن ذلك بالتعمّق في دراسة مجمل العلاقات بين هذه الجماعة وكنيستها، ومع الجماعات والمؤسسات الدينية والسياسية الأخرى، كما والعلاقات المتبادلة بين الكنيسة والسلطات العليا في مصر. وقد ساهمت الباحثة بمنهجها المنفتح والمتشعب في فكّ العزلة عن الأقباط، فاتحةً الطريق لدراسة الجماعات الأخرى في المجتمع المصري، من أجل فهم وعقلنة ممارساتها لـ «الحكم»، و علاقاتها بعضها ببعض، وبالسلطة العليا التي لم تُبلور حتى الآن طريقة حكمها.

الهوامش

(1) *Conversions religieuses et mutations politiques en Egypte: Tares et avatars du communautarisme égyptien,* coordination, présentation et traductions par Laure Guirguis; préface de Bernard Heyberger (Paris: Non Lieu, 2008).

(2) Laure Guirguis, ‹Egypte: L’Autre succession, l’église copte à l’approche d’un tournant,› (Institut Religioscopie, 7 October 2010), disponible sur le site éléctronique: <http://religion.info/french/articles/article_501.shtml#.UqBU2s_8L5p>.

(3) Sarah Ben Nefissa et Blandine Destremau, dirs, *Protestations sociales, révolutions civiles: Transformation du politique dans la Méditerranée arabe,* revue Tiers Monde. Hors série (Paris: Armand Colin, 2011).

(٤) مي مجيب عبد المنعم مسعد، **الأقباط ومطالبهم في مصر بين التضمين والاستبعاد**، سلسلة أطروحات الدكتوراه؛ ١٠٤ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١٢).

(٥) عزمي بشارة، **هل من مسألة قبطية في مصر؟** (بيروت؛ الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠١٢).

(6) Michel Foucault, *Sécurité, territoire, population: Cours au Collège de France, 1977-1978,* éd. établie par Michel Senellart; sous la dir. de François Ewald et Alessandro Fontana, hautes études (Paris: Gallimard; Seuil, 2004). 1986

(٧) قد تصلح كلمة «استضعاف» للتعبير عن معنى Minorisation، إلا أنها مستخدمة في سياق آخر. انظر:

Michel Foucault, ‹*Il faut défendre la société*›: *Cours au Collège de France, 1975-1976,* éd. établie, dans le cadre de l’Association pour le Centre Michel Foucault par Mauro Bertiani et Alessandro Fontana; sous la dir. de François Ewald et Alessandro Fontana, hautes études (Paris: Gallimard, 1997).1986.

(٨) التشبيه مقتبس من الأوعية الشعرية الدموية في الجسد.

(٩) انظر YouTube، موقع zoubeirboursky.

زياد منى*

كُتُب.. كُتُب.. كُتُب

الكتاب	: ما الفن؟
العنوان الأصلي:	*What Art is?*
الكاتب	: آرثر سي دنتو
مكان النشر	: نيو هافن
تاريخ النشر	: ٢٠١٣
الناشر	: دار نشر جامعة ييل
عدد الصفحات:	١٧٤

من المشكلات العديدة التي تواجه عرضنا هذا عدم توافر لغة عربية مرجعية متخصصة بالفن، كما في مجالات أخرى من العلوم الإنسانية؛ فهذا الكتاب يبحث أيضًا في أبعاد الفن الفلسفية ولغتنا العربية، أو لنقُل إن القائمين عليها لم يتمكنوا، إلى الآن[؟]، من وضع مصطلحات موحَّدة لها معتمدة في البلاد العربية كلها.

مع ذلك، يبقى هذا الكتاب مهمًا لأسباب سنسردها في سياق هذا العرض.

المؤلف الأميركي آرثر دنتو، الذي رحل عن هذا العالم قبيل أشهر قليلة، كان أستاذ الفلسفة في جامعة كولومبيا بالولايات المتحدة الأميركية، عمل أيضًا ناقدًا فنيًا، وأصدر مؤلفات كثيرة في الفن وامتداداته.

يقدّم دنتو في هذا المؤلَّف، الواسع الموضوع لكنه المتناهي الاختصار، إجابة عن السؤال: ما الفن؟ والقارئ سيعثر على الإجابة الوافية في صفحات الكتاب.

في نهاية المؤلَّف، يشرح الكاتب بنية الكتاب المكوَّن من محاضرات، أو بالأحرى من مقالات نشر بعضها من قبل، وأخرى ألقاها محاضرات، لكن بعد إدخال تعديلات على بعضها. وهو يؤكد في عمله أنه ليس مؤرخ فن، غير أن مناقشته أو حججه فلسفية في نهاية المطاف، وهي التي تمنحه أهلية الخوض في غمار هذا الموضوع الذي يتلخص في أن الفن في أيامنا هذه موجود في عصر الفلسفة، وهو يمر بمرحلة انتقالية مرتبطة

* أكاديمي فلسطيني في علم الآثار، باحث في التاريخ القديم.

بالعقد الذي نجد أنفسنا فيه. المقصود أن النظرة الفلسفية إلى الفن، كونها تقليدًا وجمالًا وشكلًا وتكوينًا ومذاقًا، أضحت ثانوية من منظور السؤال الأساس، أي السؤال الوجودي: ما الفن، وكيف يكون ذلك؟

يعمل دنتو على شق طريق فهمه للفن عبر التعامل مع أعمال فنية مختلفة وفي مقدمتها علبة البْرِلّو التي نفذها الفنان الراحل آندي وارهول.

نتابع تعامل الكاتب مع هذا العمل الفني الذي خصص له فصلًا كاملًا بالقول: إن علبة البرلو التي صمّمها فنان غير شهير اسمه جيمس هارفي موجودة في العالم، أو ربما من الأفضل القول: موجودة في الحياة. لوحة آندي وارهول هي أيضًا موجودة في الحياة، أو، إن شئنا، في العالم، لكنها تختلف عن نظيرتها الأصلية في أنها موجودة في الحياة الفنية أو في عالم الفن. هذه المقاربة تأتي في مجال مناقشة أفلاطون وأفكاره عن الفن الذي عدّه تقليدًا ليس غير، لذا رأى أنه غير مهم. وقد كان أفلاطون، كما يشدد مؤلف الكتاب، مهتمًا بإقامة عالمه المثالي، الفاضل، أي: الجمهورية، لذا نظر إلى الفن من زاوية فائدته المادية أو المعنوية المباشرة، وهو ما دفعه إلى اعتباره عديم المنفعة، إلى حد كبير. الفن، من منظوره، تقليد يمكن للمرء الحصول عليه من خلال النظر في المرآة! ودنتو يرى أن هذا صحيح، إلى حد ما، وأنه توقف عن كونه تقليدًا في مرحلة الحداثة. الفن، هنا، يحافظ على الصور، وهو ما لا تقدر المرآة عليه!

يخوض الكاتب، عبر مجموعة المقالات هذه، في المادة من خلال نظرة وارهول إلى الفن، مرورًا بكل من ديسقراط وكانط وبيرس وهيغل.

وقد خصص المؤلف **الفصل الأول** للحديث في تاريخ الفن بأسلوب سلس بعيد عن الاضطرابات التي تسود أعمال أخرى تصدت للموضوع بالبحث، لكن المؤلف ينفي أن يكون هذا الفصل تأريخًا للفن.

وخصص **الفصل الثاني** لعلبة البرلو هذه التي تزين غلاف الكتاب، إضافة إلى لوحة ميكائيل آنجلو، الكنيسة المسماة الكبرى في الفاتيكان، وكذلك أعمال ديسقراط وكانط وغيرهما. الكاتب يناقض في هذا الفصل فكرة أن عالم الفن أو المؤسسة هي التي تحدد الفرق بين علبة البرلو التي صمّمها هارفي وتلك التي شكلت لوحة الفنان وارهول؛ فمن منظوره، إن أي عمل فني يحدده معياران هما المعنى والتضمين أو التجسيد، ويضيف إليهما الرائي معيارًا ثالثًا هو التأويل. بهذا، دنتو يرفض الرأي القائل بعدم إمكانية وضع تعريف للفن.

والكاتب لا يقارب المادة من منظور جمالي أو، كما قالت العرب قديمًا: إسطاطيقي، وإنما من منظور فلسفي. هذا يعني أن فهم الكتاب ومغزاه للمادة يتطلب إلمام القارئ بالمدارس الفلسفية الرئيسة، القياسية أو الكلاسيكية منها والحديثة.

أخيرًا، يجيب دنتو عن السؤال بالقول إنه نتاج صنعي عن شيء ما، ويتضمن معناه.

في الختام، من البديهي التذكير بأن هذه النظرة إلى الفن والتعريفات والتحليلات المرتبطة بها تمثّل وجهة نظر أوروبية، أو لنقُل غربية، وهي بالتالي ليست ملزمة لجميع المدارس الفنية في العالم. لكن هذه الحقيقة لا تُفقد الكتاب أهميته أو حتى لا تنتقص منها، فنحن على تماس يومي مع الغرب، نتأثر به كما تأثر بنا قديمًا، ومن الضروري الاطلاع على آرائه والاستفادة منها على نحو محدد.

الكتاب	:	بيكاسو والحقيقة - من التكعيبية إلى غورنيكا
العنوان الأصلي:		*Picasso and Truth: From Cubism to Guernica*
الكاتب	:	تيموثي جيمس كلارك
مكان النشر	:	الولايات المتحدة الأميركية
تاريخ النشر	:	٢٠١٣
الناشر	:	دار نشر جامعة برنستن
عدد الصفحات:		٢٣٤

هل من الممكن عرض كتاب عن الفن، يحوي أكثر من مئتي مصور للوحات الفنان الإسباني الكبير بيكاسو، من دون النظر في اللوحات موضوع الحديث والبحث؟ أجل، ولكن!

الفن، كما نعلم، علم متخصص، والكتاب موجَّه إلى المتخصصين بالدرجة الأولى. لكن احتواءه على هذه العدد من اللوحات، مع شروح لها، يسهل على الشخص المحب للفن، ولفن بيكاسو تحديدًا، اقتناءه. كما أن شرح المؤلف للوحات مثير للاهتمام ومفيد كي نفهم رسالاتها وجوهرها على نحو دقيق، لكن من دون أن نتخلى عن أحاسيسنا وتذوقنا الشخصي.

ومن الأمور الإيجابية الأخرى في هذا المؤلف طباعته الأنيقة على ورق مصنفر مخصص لطباعة اللوحات الملونة.

الكاتب، مؤرخ الفن وأستاذ تاريخ الفن في جامعة كاليفورنيا بركلي، وصاحب العديد من المؤلفات في المادة، خصص كتابه للحديث في إبداعات بيكاسو في عشرينيات القرن الماضي وثلاثينياته، ضمن ست محاضرات ألقاها في غاليري الفن القومية، على النحو الآتي، يلي عنوان كل منها اللوحة ذات العلاقة:

- موضوع (الغرفة الزرقاء، التوليف).

- غرفة (غيتار، مندولين).

- نافذة (فتيات يرقصن قبالة نافذة).

- وحوش (رسام وعارضته).

- نَصْب (نساء قرب البحر).

- جدارية (غورنيكا).

ضمن هذه اللوحات يتطرق الكاتب إلى الموضوعات الآتية:

• مكانة فضاء المكان أو الغرفة للفنان بيكاسو.

• أهمية هذا في منظومة الفنان الفكرية.

• المتغيرات التي حدثت في أعمال بيكاسو عندما أحس بأن الغرفة - الفضاء، المنفصل عن كوارث القرن، أضحى أضيق من استيعاب نظرته إلى العالم.

المؤلَّف الذي تشكّله المحاضرات هو متابعة لبحث بيكاسو عن الحقيقة في أعماله الفنية، وتأويل تلك اللوحات، مع أن الأخير اعترض على أي تأويل لأي من أعماله.

ويركز المؤلف، في سياق تحليله فن بيكاسو وبحثه عن الحقيقة عبر لوحاته، على ثلاث لوحات شهيرة هي غيتار ومندولين على الطاولة (١٩٢٤) والراقصات الثلاث (١٩٢٥) والفنان وعارضته التي رسمها في سنة ١٩٢٧.

من المآخذ التي وجّهها بعض نقاد الفن الغربيين

المعروفين ضيق فضاء لوحات بيكاسو، بيد أن المؤلف ينفي هذا في محاضراته التي ألقاها سنة ٢٠٠٩، مستعينًا باللوحة الأولى التي تعرف بـ«الغرفة الزرقاء»؛ فعلى الرغم من فضاء الغرفة المحدود، يرى أنها تُعَدّ عكسًا للإحساس بالحياة وحدودها.

وفي يتعلق باللوحة الثانية التي استعان بها الناقد الفني، غرفة (غيتار، مندولين)، يقول الكاتب إنها تجعل المرء يحس بأنه في غرفة. إضافة إلى ذلك، ومع أن الغرفة مليئة بأشياء مختلفة، فإن الناظر يحس بأن الهواء يتخللها وأن الضوء يسطع من نافذة تطل جنوبًا، وهو ما يمنحها فضاءً واسعًا.

وعند اللوحة الثالثة، موضوع المحاضرة الثالثة، وعنوانها نافذة وشرحها «فتيات يرقصن قبالة نافذة»، يشدد المؤلف على الفتيات الثلاث وهن يرقصن قبالة نافذة. والتشديد ناجم عن تعرّض اللوحة لسيل لا ينتهي من النقد اللاذع. وهو يشرح أن الفتيات الراقصات يوظفن أجسادهن في الفضاء؛ يضممن الفضاء في أجسادهن فيما هو يقاوم ذلك، إذ هو يغزو أجسادهن ويحدد أشكالها.

ننهي عرضنا هذا بالالتفات إلى اللوحة الأكثر شهرة، ومحط تحليل الكاتب، أي جدارية غورنيكا. هذا الجدارية التي يبلغ ارتفاعها ثلاثة أمتار ونصف المتر وعرضها نحو ثمانية أمتار، رسمها بابلو بيكاسو في باريس لتخليد مدينة غورنيكا في إقليم الباسك الإسباني، مقر القوات الملكية الثورية، التي قصفها الطيران النازي الألماني والفاشي الإيطالي يوم ٢٦ نيسان/ أبريل ١٩٣٧.

يؤكد المؤلِّف أمرًا نتفق عليه جميعنا، وهو أن هذه اللوحة الضخمة تعبير عن مدى مآسي الحروب والعذابات الناتجة منها، لكنه يعترف بصعوبة الحديث فيها بما تستحق من إسهاب لأن ذلك يتطلب، في رأيه، مؤلفات عديدة. ويؤكد الناقد الفني أن مادة هذه الجدارية تعبّر على نحو جلي ارتباط بيكاسو، المواطِن، بالعالم، وعدم صحة الآراء التي تحاول النيل منه، حيث إن كثيرًا من الانتقادات التي توجَّه إليه تربط لوحاته وإبداعاته بأسلوب حياته وعلاقاته الشخصية. ويرى الكاتب أن هذا الربط القسري تعسف يراد به النيل من فن بيكاسو وأسلوبه.

الكتاب	: كيف تقرأ الأدب
العنوان الأصلي:	*How to Read Literature*
الكاتب	: تيري إيغلتون
مكان النشر	: نيو هافن، الولايات المتحدة الأميركية
تاريخ النشر	: ٢٠١٣
الناشر	: دار نشر جامعة ييل
عدد الصفحات:	٢١٦

مؤلف الكتاب، تيري إيغلتون (T.Eagleton)، أستاذ محاضر في جامعة لانكستر البريطانية في مادة الأدب الإنكليزي، ومحاضر في جامعة نُتردام. أصدر أكثر من أربعين مؤلفًا في نظرية الأدب ومابعد الحداثة والعقيدة والدِّين. أشهر مؤلفاته **نظرية الأدب: مقدمة** الذي

يُعَدّ الأهم في مجاله، إلى يومنا هذا.

يكتسب هذا الكتاب أهمية إضافية من منظور كونه موجَّهًا إلى الجمهور العريض لا إلى أهل الاختصاص، وهو مرجع مفيد ومهم لطلاب الأدب. ومع أنه يتعامل مع نصوص صدرت باللغة الإنكليزية، ومرجعيته الأدب بهذه اللغة، فإنه يتناول موضوعات حاضرة فيه على نحو عام. لذا، فإن الأمر الآخر الجدير بلفت الانتباه إليه هو استخدام الكاتب لغة مبسطة وفي الوقت نفسه مثيرة، الأمر الذي يجعل قراءته أمرًا مسليًا ومفيدًا في آن معًا.

محتوى المؤلَّف دليل على المواد التي يتعامل الكاتب معها، لكنه لا يلخصه على نحو كامل. ففصول الكتاب الخمسة التي تلي المقدمة، تعالج الافتتاحيات والشخصية والسرد والتأويل والقيمة.

إضافة إلى ما سبق، يتناول الكاتب بالبحث قضايا أدبية أخرى متعلقة بقراءة الكتاب وجب أن ينتبه القارئ إليها، ومنها بنية الجملة أو تركيبها والنسيج والتناغم والانسجام والإيقاع والنبرة والتلميحات والغموض، وغير ذلك من مظاهر الأعمال الأدبية.

كما ينظر الكاتب في مواضع أخرى ذات صلة، ومنها – على سبيل الذكر – الشخصية والحبكة والسرد والخيال الخلّاق ومعنى الحبكة [؟] (fictionality). كما أنه يبحث في مسألة ما يقوله العمل الأدبي وما يُظهره أيضًا.

إن الكتاب يتعامل مع الأدب الإنكليزي والناطق باللغة الإنكليزية، كما أسلفنا القول، إلّا أن من الضروري الإشارة إلى أنه حلل نصوصًا أدبية مقارنة أو كلاسيكية، وحداثية، ومابعد الحداثية، كتبها شكسبير وتشارلز دكنز وجين أُوستن، لكن من دون إهمال أعمال أخرى، ومنها سلسلة هاري بوتر.

نلتفت الآن إلى أمثلة طرحها الكاتب لشرح ما يعنيه بعض مكوّنات كتابه:

الشخصية: كثيرًا ما ينظر القراء إلى شخصيات رواية ما على أنهم أشخاص حقيقيون. لكن الفرق، يقول الكاتب، بين شخصيتي الملك لير وإمبراطور إعلامي، على سبيل المثال، على الرغم من التشابه الذي عثر عليه هو أو القارئ، هو أن الأخير موجود في الدنيا قبل معرفتنا به، بينما لا نعثر على الأول، أي الملك لير، إلّا عندما يستحيل نقطًا سوداء على صفحات بيضاء! أي إنه موجود فقط بصفته شخصية عمل أدبي، لا قبل ذلك ولا بعده.

مثال آخر استحضره الكاتب هو الشخصية المسرحية هاملت؛ ذاك الأمير الدنماركي لم يكن الممثل الذي يؤدي دوره مسرحيًا. هاملت لم يوجد قبل استحالته شخصية مسرحية.

مثال طريف آخر يستحق الذكر هو هيثكلف، الشخصية الرئيسة في رواية **مرتفعات وذرينغ** (*Wuthering Heights*)، التي استحالت أعمالاً سينمائية عديدة. في الرواية يختفي هيثكلف في اللازمن، ولا نعرف أي شيء عنه بعد ذلك. في الحقيقة نعرف أن الممثل الذي أدى الدور يتوجه إلى أمكنة محددة ونعرف ما يمارسه . . وهكذا.

الشخصيات الأدبية، يكتب إيغلتون، لا تملك ما قبل التاريخ. الشخصية الأدبية لا توجد خارج قراءتنا للعمل الأدبي المحدد. تلك الشخصية تُبعث إلى الوجود عندما نقرأ عنها في الرواية أو المسرحية . . إلخ.

من الجوانب الأخرى التي يبحثها الكاتب هو التأويل. وهنا يورد مثالًا على ذلك بالإشارة إلى دليل تركيب مصباح كهربائي لا نعود إليه إلّا

ضمن حدود معيّنة، أي عندما نود تركيب المصباح أو تفكيكه، وليس لأي أمر آخر. الأمر مختلف عندما يتعلق بقصيدة؛ فمع أن القصيدة كُتبت ضمن سياق محدد، فإن معانيها تبقى خارجه. بكلمات أخرى، القصيدة تتحرك من مكان إلى آخر، ومن زمن إلى زمن. الشاعر لا يستطيع تقرير السياق الذي ستُقرأ قصيدته ضمنه، ولا تأثير له في تأويلنا لها.

القيمة: يتساءل الكاتب عن الذي يمنح العمل الأدبي قيمته. في الماضي وضِعت إجابات عديدة مختلفة، منها على سبيل المثال، عمق النظرة ومدى ارتباط العمل بالحياة اليومية ووحدة النص والجاذبية الكونية وتعقيده والابتكار وأخلاقياته. الكاتب يجيب عن هذا السؤال، وعن غيره من الأسئلة ذات العلاقة، مستخدمًا أمثلة من نصوص أدبية معروفة، وسنترك للقارئ اكتشافها عند قراءة هذا المؤلَّف العذب والقيّم.

الكتاب	:	نيكّولو مكيافِلّي: سيرة فكرية
العنوان الأصلي	:	*Corrado Vivanti, Niccolò Machiavelli: An Intellectual Biography*
ترجمه عن الإيطالية	:	سَيْمُن مكمايكل
الكاتب	:	رالف غيُرغ رُيْث
مكان النشر	:	الولايات المتحدة الأميركية
تاريخ النشر	:	٢٠١٣
الناشر	:	برنستن يونفرستي برس
عدد الصفحات	:	٢٦٢

في ظننا أن الكتابة عن المفكر والفيلسوف السياسي الإيطالي نيكّولو مَكيافِلّي (١٤٦٩-١٥٢٧) تشترط التعامل مع المادة من منظور عصره لا على نحو منفصل عنه. لذلك نرى أن المؤلِّف الإيطالي الراحل، وكان أستاذ شرف في مادة التاريخ ومحاضر في جامعات روما وتورينو وبيروجيا، وعمل محررًا لمؤلفات مَكيافِلّي الكاملة، أوضح أن كتابه «سيرة فكرية»، أي أنه يتعامل مع فكر السياسي الإيطالي وتطوره، ضمن الحوادث المتجددة التي شهدها عصره. من هذا المنظور وجب الحديث في هذا الكتاب الذي قسمه المؤلف إلى الأجزاء الثلاثة الرئيسة الآتية:

الجزء الأول «الوزير في [الجمهورية] الفلورنسية» (Repubblica Fiorentina) خصصه للحديث عن سني ماكيافلي الأولى وعلاقاته في تلك الجمهورية التي كانت قائمة في مدينة فلورنسا الواقعة شمال غربي إيطاليا، وفي إقليم التوسكانا تحديدًا. هذا أمر مهم لفهم تطور مكيافلي الفكري، حيث مرت تلك المدينة/ الدولة/ الجمهورية بمراحل عديدة: من الانتخابات والانقلابات والانقلابات المضادة، وتعاقبت على حكمها عائلات عدة إلى أن أخضعها الحبر الأعظم لحكمه وأجبرها على طاعته بعد إلغاء الحكم الجمهوري فيها وإعادة حكم عائلة مديتشي التي كان البابا ليو العاشر يتحدر منها. لذا، يعرض هذا الجزء سيرة مكيافلي الشخصية وحظوظه المتغيرة

بتبدل الأوضاع المحيطة وعمله في مختلف حكومات الجمهورية الفلورنسية بين سنتي ١٤٩٤ و١٥١٢.

مع ذلك، فإن القسم أو الفصول المرتبطة بسيرته الشخصية مختصرة للغاية بسبب عدم توافر أي معلومات عنه قبل تسلمه منصبه الوزاري في الجمهورية الفلورنسية، حيث كان مسؤولاً عن وثائق المدينة الجمهورية/ الدولة. كما إنه تسلم مسؤولية الميليشيا الفلورنسية يوم كان لا يثق بالمرتزقة الذين كانوا يشكلون الأقسام الأكبر من الجيوش الأوروبية في تلك العهود.

أمّا الجزء الثاني: «منفى في الوطن»، فخصص الكاتب الجزء الأكبر منه لدراسة مختلف مؤلفات ماكيافلي، ومنها كتاب الأمير الأكثر شهرة، والذي أكسب مؤلفه الصفة السلبية بسبب تسويغه أساليب الوصول إلى السلطة والاحتفاظ بها، وفق مقولة «الغاية تبرر الوسيلة».

الجزء الثالث والأخير: «نيكّولو مكيافِلّي: المؤرخ والكاتب الهزلي والكاتب التراجيدي»، يضم العديد من الفصول، أو الأجزاء، وقد خصصه الكاتب للحديث عن مختلف مؤلفات ماكيافلي، مع تحليل في هذا القسم للمسرحيات التي كتبها ماكيافلي وبقية الأعمال التي خطها قبل وفاته، ومنها على سبيل المثال فن الحرب.

ومن الجدير بالذكر هنا التنويه إلى أن القسم الأكبر من مؤلفات مكيافلي لم يُنشر إلا بعد وفاته بسبب الحظر الذي فرضته الكنيسة عليها ووضعها في قائمة الكتب الممنوعة (*Index Librorum Prohibitorum*) العائدة إلى الكنيسة الكاثوليكية. أمّا سبب المنع، فهو كون كتابات مكيافلي تؤيد الجمهورية وترفض النظام الوراثي، إضافة إلى أفكار سياسية أخرى بخصوص أسلوب الحكم وتسويغ استخدام الدولة العنف لتثبيت سلطتها، ومعاداته الضمنية للدين، وبالتالي للكنيسة، وما إلى ذلك.

ومن الأفكار التي نشرها مكيافلي في مختلف كتبه وتعامل المؤلف معها ضمن إطارها التاريخي وقومها من ذلك المنطلق:

- الغاية تُبرر الوسيلة.
- الأفضل أن يخشاك الناس على أن يحبوك.
- واجب الأمير أحياناً أن يساند دينًا ما ولو كان يعتقد بفساده.
- الأنبياء المسلحون احتلوا وانتصروا، أما غير المسلح منهم فقد أخفقوا.
- الدِّين ضروري للحكومة لا لخدمة الفضيلة، لكن لتمكينها من السيطرة على البشر.
- لا يجدي أن يكون المرء شريفاً دائمًا.

قلنا إن الكاتب شدد على ضرورة التعامل مع أفكار مكيافلي السياسية التي تُعَدّ من أدبيات العلوم السياسية والفلسفة السياسية، ضمن الأطر التاريخية التي ظهرت فيها. فمن المفيد في هذا المقام التذكير بأن تلك المرحلة شهدت بدء الفتوحات البحرية واكتشاف خطوط تجارية بحرية جديدة، إضافة إلى «اكتشاف»[!] أميركا، لمكتشفيها طبعًا!

هذا على الصعيد الكوني، أمّا على الصعيد الإقليمي، فقد كانت أوروبا، وفي القلب منها إيطاليا التي لم تنشأ دولةً موحدةً إلا بعد ما يزيد على ثلاثة قرون، تشهد أيضًا انحسار بعض الحروب الأوروبية، ومنها حرب المئة سنة بين بريطانيا وفرنسا، وتوحُّد ملوك شبه القارة الإيبيرية تحت سلطة ملك واحد. ومن الجدير بالذكر في هذا المقام أن الكاتب نظر إلى كتابات مكيافلي الفلسفية السياسية أيضًا ضمن حقيقة أن الأخير ما عاد نفسه فلورنسيًا بل إيطاليًا،

قبل نشوء الدولة الإيطالية الموحدة بما يزيد على ثلاثة قرون.

أمّا الحادث الأعظم الذي شهدته أوروبا في ذلك الحين، فكان – بلا شك – اندلاع الحركة البروتستانتية الإصلاحية على يد مارتن لوثر، ووضعها حدًّا لتسيد الحبر الأعظم على العالم المسيحي الغربي وما رافقها من إصلاحات فكرية واجتماعية هائلة.

أخيرًا، قال بعض من كتب عرضًا للكتاب إنه سهل وموجّه إلى العامة، لكن في ظننا أن هذا الحكم ينطلق لا محالة من فرضية معرفة «العامة»، الناطقة بالإيطالية والإنكليزية، بتفصيلات تاريخ أوروبا على نحو عام، وتاريخ الإمارات والدول «الإيطالية» على نحو خاص. هذا أمر لا نظن توافره لدى أولئك «العامة». على أي حال، أشرنا إلى هذه المسألة لتأكيد حقيقة أن هذا العرض يبقى محدودًا دومًا، في مساحته وفي أهدافه التي تركز على إثارة الانتباه إلى الكتاب وتحفيز اقتنائه أو قراءته. فعندما يكون المرء مطلعًا على الخطوط العامة لتلك المرحلة من تاريخ أوروبا وتطور دولها، يتمكن من الاستمتاع بهذا المؤلف المخصص لمناقشة الفكر السياسي وتطوره، في مؤلفات ماكيافلي المختلفة، ولربما يصل، كما الكاتب، إلى استنتاجات مختلفة بحقه وينصفه على نحو أقل تعسفًا!

«دور التاريخ الشفوي، المفهوم والمنهج وحقول البحث في المجال العربي»

بيروت، ٢١-٢٣ شباط/فبراير ٢٠١٤

تم يوم الجمعة الواقع فيه ٢١ شباط/ فبراير ٢٠١٤، افتتح المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات في فندق الريفييرا في بيروت، المؤتمر السنوي الأول للتاريخ: «دور التاريخ الشفوي، المفهوم والمنهج وحقول البحث في المجال العربي»، واستمرت أعمال المؤتمر لغاية يوم الأحد ٢٣ شباط/ فبراير ٢٠١٤.

شهد اليوم الأول من المؤتمر (الذي يعدّ الأول من نوعه على مستوى المنطقة) عددًا من الجلسات الأكاديمية ناقشت «إشكاليات التاريخ الشفوي» والتجارب في هذا المضمار. وأوضح الدكتور وجيه كوثراني، المدير العلمي للمركز العربي – فرع بيروت، في كلمته الافتتاحية أهمية عقد المركز العربي مؤتمرًا عن التاريخ الشفوي، شارحًا أن المركز العربي للأبحاث يسعى من وراء عقد هذا المؤتمر إلى سد ثغرة على صعيد الممارسة التأريخية العربية، وهي أن يكون للشهادة الشفوية، بما هي تعبير مباشر عن ذاكرات لم يقدَّر لها أن تنتقل إلى مرحلة الكتابة، فرصة تحوّلها إلى تاريخ، وعلى الأقل إلى أرشيف وإصدارات. ورأى كوثراني أن الانفجار العربي الكبير الذي اشتعل بعد الثورة التونسية، يؤسس لمرحلة تاريخية جديدة، لما يكشفه وسيكشفه من ذاكرات مطموسة ومقموعة ومكبوتة.

تحدث في الجلسة الأولى شون فيلد الذي قدّم ورقة بعنوان «التعاطف، والشعور، والاختلاف: التاريخ الشفوي في جنوب أفريقيا»، فعرض التاريخ الشفوي في جنوب أفريقيا في مرحلة ما بعد الفصل العنصري. ولفت إلى وجود تقصير لدى المؤرخين الشفويين في نقل الحوادث، وقال إن التعاطف يستخدمه المؤرخون في عملية الاستماع، ودعا إلى تصوّر للتعاطف يتأسس على أشكال التمايز ضمن سرديات التاريخ الشفوي، لا بحثًا عن مصالحة مدبّرة أو مساواة مزيّفة. وطالب المؤرخين الشفويين بتيسير جهد الرواة في ترجمة مشاعرهم وتجاربهم عن العنف والاضطهاد إلى ذكريات يمكن الحديث عنها من خلال الاتصال والانقطاع المتأرجح بين الطرفين. كما دعا إلى أن تكون المقابلة قائمة على الموضوعية بين الطرفين في رواية الشهادات، منبّهًا من الانجراف وراء العواطف لدى الاستماع إلى

رواية الأشخاص، ومطالبًا بالتمييز بين الندّية والغيرية.

ثم قرأت الدكتورة كاترينا لانغ، نيابة عن الأستاذة المحاضرة مي صيقلي، نصّ دراستها عن «توسيع حدود التاريخ: من التاريخ السردي إلى التاريخ التسجيلي»، فأشارت إلى الاعتراف اليوم بالتاريخ الشفوي، كعقل معرفي متداخل له أهداف مختلفة. وذكرت أن التاريخ الشفوي يعيد بناء التاريخ بصفته منصة لنشاط الضمير. وركّزت دراستها على تقصّي أوضاع الإنتاج العربي للتاريخ الشفوي، مشيرة إلى صعوبة تقديم تعريف محدّد للتاريخ الشفوي، نظرًا إلى صيغته الإنسانية. ولفتت إلى ما وجدته تباينًا في أرشيفات الغرب في الموضوع الفلسطيني لدى توثيق التاريخ الفلسطيني وطمس المعلومات.

وتطرّقت في الجزء الثاني من دراستها إلى الواقع الاجتماعي في الخليج، فأشارت إلى المرأة كرمز في الخليج بوصفها جهة فاعلة تعبّر عن فهمها وعن إدراكها للتغير الاجتماعي. ولفتت إلى أن توثيق المرأة لتلك المرحلة شفويًا، جعلها عنصرًا فاعلًا وحاضرًا. وأشارت إلى منهجية البحث الأكاديمي وكيفية معرفة صحة الأدلة، وكيفية إدماجها في الروايات التاريخية المقبولة.

وتحدّث الأستاذ في علم الاجتماع في جامعة ستراسبورغ والقاضي في المفوضية العليا للاجئين في الأمم المتحدة، إسماعيل الأعشر عن «مسألة الحقيقة والزيف في السرديات القسرية»، مشيرًا إلى إجرائه عددًا كبيرًا من المقابلات خلال عمله في المفوضية العليا للاجئين في سياقات الحرب والسلم وحالاتها.

ورأى أن المقابلة لا تنطوي على رصانة أساسية لدى الطرفين، ويبقى الأهم التركيز على موضوع معيّن، لا توضيح بعض الحوادث الماضية. ولفت الانتباه إلى ضرورة اعتماد بعض المهارات لدى الكلام في المقابلة. ثم تطرّق إلى محكمة اللجوء السياسي والسرديّات التي تجري في أروقتها، فرأى أن سرديات طالبي اللجوء تحمل الكثير من الصعوبات، إذ يسعون لجعل القاضي يصدق ما لا يُصدَّق، ويحاولون إقناعه بسردية ورواية لا تندرجان في قوانين وأعراف الدول المضيفة. وأكد أن الصدقية لا تتحقق إلا من الاتساق الداخلي، والاستعانة بالشهود والتسلح بصور وسجلات وصكوك ملكية وشهادات تثبت شخصية طالب اللجوء وموثوقيته وسرديته.

الشفوية ليست مصدرًا خامًا للتاريخ

تناولت الجلسة الثانية إشكاليات التاريخ الشفوي، فعرض الباحث عبد الله إبراهيم، أستاذ شرف التاريخ الأفريقي والإسلامي، جامعة ميسوري، الولايات المتحدة، ورقة عنوانها «المخبرون: مؤرخون مثلي مثلك»، جدَّد من خلالها النظر في العلاقة بين الإخباري والمخبر في ضوء ما استجد من معرفة بالخبر التاريخي بفضل علوم اللسانيات والتواصل والإثنوغرافيا الجديدة. وتحدّث عن تجربته في تسجيل شهادات الكبابيش على النيل، في فترة الستينيات من القرن الماضي في السودان.

ثم تحدث إبراهيم بوتشيش، أستاذ التاريخ في جامعة مكناس في المغرب، عن «مواطن القوة والضعف في الشهادات الشفوية: دراسة تطبيقية في تاريخ المغرب ١٩٧٣ - ٢٠٠٥»، ذكر فيها أن يد المؤرخين لم تمتد إلى تلك المرحلة؛ إذ إنها فترة شهدت ندرة الوثائق، وبعضها طُمس في حين أن البعض الآخر مجهول المصير. من هنا تبرز أهمية الشهادات الشفوية في توفير إفادات وإضافات عن تلك الفترة. وأوضح أن هذه الشهادات حصل عليها في جلسات هيئة الإنصاف والمصالحة التي نظمت في المغرب بعد الانفتاح الذي حصل مع العهد الجديد سنتي ٢٠٠٤ و٢٠٠٥، وتسنّى له فيها الاستماع إلى ضحايا «سنوات الجمر والرصاص».

وأوضح أن هذه الشهادات تعزّز التاريخ المكتوب؛ إذ إن بعض الشهود احتفظ بأوراق ووثائق مكتوبة، إضافة إلى أهمية دور النساء في الإدلاء بشهادات شجاعة. وأكد أن أهمية تلك الشهادات تكمن في إظهارها اللغات المهمشة، أي اللغة الأمازيغية واللغة العامية.

وأضاف أن تلك الشهادات كانت حديثة ولم يمض عليها ردح من الزمن، وهذه من نقاط قوتها، إذ إنها أتاحت دراسة التاريخ من الأسفل، فسمحت هذه الشهادات بمعرفة أسماء المعتقلين، كما وفرت معرفة أسماء المعتقلات وأماكنهم. وكشفت الشهادات تلك عن أنواع التعذيب الذي كان يتعرض له المعتقلون في الزنازين، في حين أن نقاط الضعف في الشهادات المروية، تكمن في ظرفية الرواية، إذ من الصعب أن ترضي الشاهد- الراوي وترضي التاريخ في الوقت نفسه.

اختُتمت الجلسة الثانية بمداخلة للباحث المغربي عبد الرحيم الحسناوي من جامعة محمد الخامس في المغرب، فتحدث عن «المصادر الشفوية أو الذاكراتية ورهانات كتابة تاريخ المغرب الحاضر». وحاول إبراز دور الشهادات الشفوية في كتابة تاريخ المغرب الحاضر أو الراهن، فرأى فيها التاريخ الشفوي للحاضر المكتوب وأهميتها في تكوين أرشيف شفوي من شأنه أن يؤرخ للحدث المنسي وللذاكرة الجماعية، وأن يساهم في بناء المسارات الفردية والجماعية. وقبل مناقشته جميع هذه الأفكار، وقف الباحث على السياق العام المؤطر لتجربة الانتقال إلى الراهن في المغرب.

ورأى الباحث أن وفرة هذه الشهادات تساهم في سد فراغ الوثائق المفقودة، ولا سيما أن الشهادات الشفوية تتجاوز الكلام المحظور، أو أي ممنوع آخر في المجتمعات العربية. وأوضح أن الشهادات في المغرب نصوص تتناول سنوات الرصاص، كما أنها إرادة معلنة لطي صفحة الماضي.

التاريخ الشفوي أتاح الانتقال من الأرشيف إلى الشارع

استأنف المؤتمر أعماله بعد استراحة الغداء بجلستين عن التجارب. فافتتحت الجلسة الثالثة الأستاذة ليندا شوبس عبر الفيديو بورقة عنوانها «ستة عقود من التاريخ الشفوي»، عرضت فيها للطريقة المعتمدة في الولايات المتحدة الأميركية، مشيرة إلى الذاتي والموضوعي في عمل التاريخ الشفوي، وهو تاريخ يحاول أن يفهم نمط الموضوعية في صفوف المؤرخين. فأرتأت أن الإنجازات في التاريخ الشفوي أتاحت الانتقال من الأرشيف إلى الشارع وإلى الحيّز العام، مشدّدة على أهمية الرواية السردية والتاريخ الشفوي وعلى التجربة الإنسانية. وأكدت أن سرديات الحياة اليومية هي التي تشكل قاطرة للتاريخ الشفوي. وانتقدت غلبة النظرية لأنها تفوّت الفرصة على بناء السرديات الجمْعية والفردية.

أما الدكتور عباس الحاج الأمين، الأستاذ في جامعة الخرطوم، فقد تحدّث عن «الرواية الشفوية بين رهن الأرشيفات الأكاديمية وبين حرية نزع الحجاب عن المسكوت عنه في قراءة في تجربة أرشيف معهد الدراسات الأفريقية والآسيوية في جامعة الخرطوم»، فأعطى تعريفات عن التاريخ الشفوي ومبادرات فيه، لافتًا إلى أن الرواية التاريخية يغلب على محتواها السرد التاريخي. ورأى أن الرواية الشفوية تمر بمراحل عديدة، أولها الجمع الميداني من أفواه الرواة، فضلًا عن المسح العام للمنطقة المستهدفة.

ثم تحدث الدكتور طوني عطا الله، الأستاذ في الجامعة اللبنانية، عن «إشكالية التاريخ الشفوي وبناء الذاكرة في المجتمعات التعددية: الخبرة اللبنانية ١٩٥٧ - ٢٠١٣»، فنوّه بدور المؤسسات المدنية في إعداد أفلام وثائقية في هذا المجال، وطالب بألا يكون التاريخ مجتزءًا. وأشار إلى أن مكتسبات اللبنانيين وحقوقهم مرشحة للانهيار إذا اكتفينا بالتاريخ المكتوب فقط،

داعيًا في الوقت ذاته إلى تغيير نظرة الأصل تجاه مادة التاريخ، وعدم حذف أجزاء من تاريخنا، ذلك أن التاريخ فعل مستمر.

أمّا في الجلسة الرابعة، فتحدث الدكتور محمد السعدي، أستاذ العلوم السياسية في جامعة الملك محمد الأول، بالمغرب، عن «التاريخ الشفوي وحفظ الذاكرة الجماعية: تجربة هيئة الإنصاف والمصالحة بالمغرب نموذجًا»، فركّز على تجربة الشهادات النسائية في المغرب، وعن القوائم المشتركة بهذه التجربة، وعرض أن الهيئة اعتبرت أن الشهادات الواردة هي انتقائية وانفعالية، ولكنها كانت تجربة في إطار التنفيس وخلق مناخ سلمي في المجتمع.

وعرض لتغييب النساء وما تعرضن له بسبب ذكورة المجتمع العربي، وأسف لاعتبار البعض أنها مجرد خسائر جانبية تعرضت لها النساء، ولاقتصار الحديث على الرجال.

وأضاف أن تداخل النظام السلطوي مع سلطات المجتمع نجح في إخفاء قضايا هؤلاء النسوة سنوات طويلة، وهو ما أدى إلى معاقبتهن عندما تجرأن وتحدثن عن معاناتهن.

وتحدث الدكتور منذر جابر، الأستاذ في الجامعة اللبنانية والباحث في مؤسسة الدراسات الفلسطينية، عن «حدود الصحيح والمفتعل في المقابلة الجنوبية في المهجر وفي الضاحية»، لافتًا إلى أن هذا التاريخ لا يزال مغيّبًا، إذ إن مجتمعنا سليل مجتمعات تاريخها شفوي، ومحفوظ في حدود العامة أو القبلية أو الطائفة.

وأشار إلى موقع المرأة في الرواية الشفوية، وإلى الدور الذي مارسته النساء في أثناء الاحتلال الإسرائيلي للجنوب اللبناني حين كن ينتظرن أمام معابر الاحتلال بدلًا من الرجال، ويحملن الرسائل والعقود والأموال والسلاح إلى المقاومة في الجنوب.

وألقت لورا أوداسو، نيابة عن الدكتورة كاترين دولاكروا، بحثها عن «تاريخ المهاجرين المغاربة إلى فرنسا»، فاعتبرت أن هؤلاء واجهوا تحديات اجتماعية وثقافية ومستقبلية وعنصرية، ووصفت الحياة اليومية لهذه العائلات منذ وصولها إلى فرنسا، وعمل الرجال من هذه الأسر في مهن محفوفة بالمخاطر.

وفي تعقيب للدكتور عبد الرحيم غانم، لفت إلى أن المرأة لم تكن بطلة في التاريخ الشفوي، لكنها أكثر خوضًا في التفصيلات، وتتميز بذاكرة قوية في سرد الحوادث.

التاريخ الشفوي الفلسطيني أصدق من الوثائق المكتوبة للعصابات الصهيونية

في اليوم الثاني من فعاليات المؤتمر، عُرضت الأوراق والأبحاث في قاعتين منفصلتين بسبب كثرتها. فعُقدت الجلسات التي تتناول التاريخ الشفوي الفلسطيني بأصنافه المختلفة في القاعة الأولى، فتحدثت في الجلسة الأولى المؤرخة البريطانية روزماري صايغ عن إنتاج التاريخ الشفوي للشعب الفلسطيني من نكبة ١٩٤٨ حتى يومنا هذا. واعتبرت أن التاريخ الشفوي الفلسطيني رسخ أعمال المقاومة الفلسطينية وعززها، على الرغم من إهمال القيادة الوطنية الفلسطينية للثقافة والتاريخ، الأمر الذي شكل عاملًا أساسًا لتحفيز التسجيل الغزير للذكريات الشعبية. ورأت أن الجهد في هذا المجال اقتصر على مراكز الأبحاث الفلسطينية القليلة الموارد ومنظمات أهلية وشخصيات فلسطينية مستقلة.

كما عرض الدكتور عبد الرحيم غانم ورقته التي تعرضت لـ «أهمية الرواية الشفوية في توثيق التهجير القسري للفلسطينيين عام ١٩٤٨»، وتناول قرى قضاء طولكرم كدراسة حالة، ففنّد وبيّن، بعرض موجز للمقابلات التي أجراها بنفسه بدءًا من ثمانينيات القرن الماضي، بطلان مزاعم الحركة الصهيونية وادعاءاتها بأن الحكومات العربية هي

التي طلبت من سكان القرى المحاذية للتجمعات السكنية اليهودية الواقعة ضمن الدولة اليهودية بحسب قرار التقسيم الصادر ١٩٤٧ بالرحيل عن قراهم. واعتبر أن التاريخ الشفوي في الحالة الفلسطينية أصدق من الوثائق المكتوبة والبيانات العسكرية للعصابات الصهيونية ودولة إسرائيل، إذ وجد الباحث من خلال روايات المهجّرين أن عشرات المجازر والمذابح وعمليات القتل التي ارتكبتها العصابات الصهيونية والجيش الإسرائيلي كانت ممنهجة بغية بث الرعب في قلوب القرويين، وكان مخططًا لها مسبقًا. وقُرئت في هذه الجلسة أيضًا ورقة الباحث الفلسطيني أسامة محمد أبو نحل الذي لم يتمكن من الحضور من غزة، والتي تناولت استخدام الرواية الشفوية في كتابة التاريخ المعاصر.

وفي هذه الجلسة ألقى الباحث الفلسطيني محمود زيدان مداخلة قصيرة اعتبر فيها أن التاريخ الشفوي الفلسطيني يختلف عن تواريخ المناطق الأخرى باعتباره تاريخًا يقاوم التاريخ الإسرائيلي الذي يحاول أن يلغيه.

أمّا في الجلسة الثانية، فتحدث الباحث الفلسطيني ياسر قدورة عن «التاريخ الشفوي وعلم الأنساب للحفاظ على جذور العائلة الفلسطينية»، منطلقًا من قناعته بأن تاريخ العائلة يمكن أن يشكل مدخلًا لتحقيق أهداف سياسية ووطنية، ومنها تأكيد ودعم حق الشعب الفلسطيني في العودة إلى بلاده فلسطين.

وفي الجلسة نفسها، ركّز الباحث الفلسطيني يحيى عباد في ورقته عن «التاريخ الشفوي والتهميش المركّب: الفلاحة الفلسطينية ورواية النكبة»، على الفئات المهمَّشة التي شكّلت النكبة حدثًا أفرز حراكًا اجتماعيًا ساهم في تحسين أوضاعها المعيشية والاجتماعية، وذلك بسبب عدم ملكيتها الأرض قبل النكبة واضطهاد مالكيها لها، وتحوّلها بعد النكبة إلى التعليم وتحصيل الشهادات العلمية، وهو ما ساهم في تعزيز وضعها الاجتماعي والاقتصادي.

ثم تحدثت الباحثة الفلسطينية دعاء اشتية، فتناولت في ورقتها «معارك الأمعاء الخاوية في الرواية الشفوية الفلسطينية»، قضية الأسرى الفلسطينيين في السجون الإسرائيلية، فرأت أنها تحتل مكانة واسعة في الذاكرة الفلسطينية للتضحيات الجسام التي قدمها هؤلاء الأسرى دفاعًا عن وطنهم وشعبهم في خضم صراعهم مع العدو المحتل. وتقدمت بعرض تفصيلي لأشكال الإضرابات التي خاضها هؤلاء المناضلون.

التاريخ الشفوي استرجاع للحاضر والماضي من أجل المستقبل

تحدث في الجلسة الثالثة الأكاديمي ساري حنفي، الأستاذ في الجامعة الأميركية ببيروت، عن لاجئي حيفا الفلسطينيين وحرب ١٩٤٨، فرأى أن في التاريخ الشفوي رغبة ملحة في استرجاع الحاضر والماضي من أجل المستقبل الذي لا يزال في رحم الزمان، وذلك بسبب الأمل في تذكر شيء من الماضي وتعويضه. واعتبر أن درجة التعذيب التي يتعرض لها كثير من الضحايا تمنعهم من الإدلاء بشهاداتهم.

أمّا الباحث الفلسطيني حسن حسين عياش، فتناول «الحالة العامة في قرية بيت نتّيف قبل النكبة اعتمادًا على التاريخ الشفوي»، ورأى أن هناك اهتمامًا بإنعاش التاريخ الشفوي عند جميع الشعوب، فنراها تعمل على تدوينه وتسجيله، خشية ضياع أصوله مع تقادم الأيام، وغياب كبار السن، إن بالموت أو بالهجرة، فهؤلاء هم التاريخ الحقيقي غير الموثق، وغيابهم يهدد باختفاء الموروث التاريخي من خلال تدمير الشواهد الجغرافية والتاريخية المتعلقة بالقرى التي دمرتها العصابات الصهيونية. وتحدثت في هذه الجلسة الباحثة ساحرة بليبلة عن استراتيجية «المشي عبر الجدران: الحرب الخفية» التي انتهجتها القوات الإسرائيلية في اجتياحها الضفة الغربية سنة ٢٠٠٢، وتبعاتها عبر البحث الإثنوغرافي لهذه التجربة.

في الجلسة الرابعة، جرى تناول روايات من الحياة الريفية والقبلية في العالم العربي. فتحدث فيها الباحث المصري فيصل سيد طه حافظ عن «جوانب من حياة قبيلة اللواتية في سلطنة عمان....»، فعرض تاريخ «قبيلة اللواتية» وهجراتها ومجريات أحوالها، وعاداتها وأعرافها، وعن تنقلاتها من عمان إلى الهند والعكس. وأمّا الأنثروبولوجية البريطانية كاترينا لانغ، فتناولت سرديات التاريخ الشفوي وإنتاج التاريخ في شمال سورية في مقاربة إثنوغرافية، بينما تحدث المؤرخ السوري عبد الله حنا إلى الحضور عن تجربته مع الرواية الشفوية لكتابة تاريخ الفلاحين في سورية القرن العشرين، وعن دور مثل هذه الرواية في توضيح الوقائع المكتوبة وإماطة اللثام عن وقائع مجهولة، فضلًا عن معاناة النساء الفلاحات والهجرة للعمل في بلدان النفط وأثرها في البنية الاقتصادية والاجتماعية والثقافية لثلاث مناطق سورية شهدت هجرة كثيفة وهي : وادي الفرات والقلمون وحوران . كما تعرض للتناغم الشفوي والمكتوب في كتابة تاريخ بعض القرى المقاوِمة للإقطاع.

المرويات الشفوية والواقع الاجتماعي الجديد

في القاعة الثانية، عرض الكاتب المصري محمد عفيفي في الجلسة الأولى بحثه عن «أصوات قبطية قبل ٢٥ يناير»، فتحدث عن خروج الأقباط من حضن الكنيسة إلى حضن الوطن، وعن ظهور أجيال جديدة بأفكار مختلفة. ولفت إلى أن الأقباط لا يرفضون الحضارة العربية - الإسلامية.

أما الدكتور فتحي ليسير من تونس، فتحدث عن «محاذير توظيف المصدر الشفوي في كتابة تاريخ الزمن الراهن...»، ورأى أن أحدًا لا ينكر قيمة تدوين التاريخ الشفوي كمصدر تاريخي، إضافة إلى صعوبة الكتابة عن الثورة التونسية حتى لو كانت من أفواه الفاعلين، ذلك أن مراحلها لم تكتمل، علاوة على أن الثورة تمر بمد وجزر، وانتصارات وإخفاقات.

وتناول الباحث المغربي عز الدين جسوس «جوانب من حركة المقاومة غير المكتوبة للاستعمار الفرنسي بالمغرب»، ودعا إلى الاستفادة من آليات اعتُمدت في تاريخ الحضارة الإسلامية في كتابة التاريخ والتدوين، ومنها علم الجرح والتعديل. أمّا الدكتور محمود الديك (من ليبيا)، فتحدث عن «شهادات من التاريخ الشفهي الليبي»، وعن المساعي التي بُذلت في تسجيل تاريخ المنفيين قسرًا من ليبيا على يد الاستعمار الإيطالي، وأشار إلى صعوبة استجواب من بقي حيًا منهم. ولفت إلى عدم إفراج الإيطاليين عن وثائق تتعلق بتلك المرحلة باعتبارها صفحة سوداء في تاريخ إيطاليا الحديث.

وفي الجلسة الثانية تحدث الدكتور نادر سراج عن «دور المرويات الشفهية في تشييد الواقع الاجتماعي...»، فرأى أن العودة إلى المصادر الشفوية والصور لا تكفي لكتابة رواية شفوية. أما ورقة ضحى سمير مصطفى، فكانت بمنزلة قراءة في الحراك الجيلي داخل الإخوان المسلمين في مصر ما بعد ثورة ٢٥ يناير، فركزت على وجود خطابين في الجماعة، مشيرة إلى صعوبات دراسة وضع الإخوان المسلمين حاليًا بسبب الاعتقال والملاحقة التي يتعرض لها أفراد الجماعة وقياداتها. ثم تحدث معمر دحماني من الجزائر عن واقع الثورة التحريرية ١٩٥٤- ١٩٦٢ وحوادثها من خلال شهادات شفوية لنزلاء معتقل «دار الجنرال» ١٩٥٥ بتلمسان، فاعتبر أن لموضوع الشهادة الشفوية مميزات تجعله يحتل صدارة فعالة في أوساط المجتمع، ذلك أن هذه الشهادات هي النصف الآخر المكمل للحدث التاريخي.

في الجلسة الثالثة تعرضت الكاتبة المصرية جيهان أبوزيد لـ «نساء بين ثورتين: حكايات نساء التحرير»، فقالت إنها هدفت إلى إعطاء صورة عن دور النساء المصريات في ميدان التحرير، لافتة إلى تحدّي النساء ثقافتهن السابقة بتحوّلهن إلى مواطنات يردن بناء وطن. ولفتت الباحثة الدكتورة

دلال البزري، وهي تعرض ورقتها بعنوان «سيرة مصرية: تجربة كتاب السياسة أقوى من الحداثة: حكايات مصرية معاصرة»، إلى أن الحداثة كانت شأنًا غير مفهوم بالنسبة إلى من كتبت سيرتهن الذاتية، وإلى أهمية وسائل التواصل الاجتماعي كمادة لكتابة السير الذاتية. وتحدث الباحث المغربي قاسم الحادك عن «الشعر الشفوي والمقاومة النسائية في المغرب: معركة بوكافر نموذجًا»، واعتبر أن هذه الأنواع من الشعر كانت شفافة وخالية من التصنع وبقيت في الذاكرة الشعبية. وعلّق الدكتور علي الموسوي على الأبحاث التي عُرضت في هذه الجلسة فطالب بتحليل الشهادات وصولًا إلى تنظيمها واستخلاص النتائج.

في الجلسة الرابعة والأخيرة لهذا اليوم، تحدث الباحث فادي شاهين عن «الازدواجية اللغوية والعلاقة بين الشفوية والكتابة التاريخية عند العرب» فرأى أن العلاقة بين الشفوي والكتابي تتميز بدرجة عالية من الحساسية عند العرب، وأكد أن الراوي لن تكون له صدقية إلا من خلال علم اللسانيات، بسبب أهمية دور اللغة في الرواية الشفوية، ونظرًا إلى تعدد اللهجات واختلافها.

ثم تحدث الدكتور الأمين بن محمد بابه المصطفى من موريتانيا عن «رفض النصوص والجمود على النصوص: نزاع الكتابي والشفوي ومفارقات الترك الموريتاني»، فأشار إلى وجود صراع بين طبقات المجتمع وصراع بين اللغات المكتوبة والشفوية، وهو صراع قومي الطابع؛ فموريتانيا بلد متعددة القوميات، وموجودة على الخط الفاصل بين الثقافتين الزنجية والعربية. وأضاف أن مشكلة التاريخ الوطني والأزمات السياسية تحول دون تأسيس تاريخ وطني موريتاني جامع لجميع القوميات التي تقطن البلاد. أمّا الدكتور عبد الحكيم أبو اللوز من المغرب فتحدث عن «سوسيولوجيا النظم الديني الأمازيغي الشفوي»، فذكر أن «النظم» بقي أمينًا للقيم الدينية الإسلامية، مشيرًا إلى وجود أقلية يهودية تأسلمت في منطقة الأمازيغ في المغرب. كما لفت إلى تعقيدات تصنيف «النظم»، على الرغم من كونه المدخل لتعليم المرأة الدين. واعتبر أن المسح البحثي مهم في هذا المجال، ولكن السلطات الرسمية تستغل النظم الديني لمحاربة اليسار.

تاريخ المهمَّشين ورواياتهم في العالم العربي

في اليوم الثالث والأخير من فعاليات المؤتمر عُقدت الجلسة الأولى بعنوان «المهمشون و موضوعات أخرى» فتحدث فيها الدكتور حسين إلياس من الهند عن «ذكريات ماضي الأمة وسردياته: مهاجرون من كيرالا إلى الخليج»، فاعتبر أن الأهمية الأكاديمية لشهادات المهاجرين من كيرالا تكمن في إمكان أن تشكل نسخة بديلة للتاريخ في الخليج، ولا سيما أن هذه الهجرات تزامنت مع مرحلة تشكّل الدولة في معظم أقطار الخليج. ورأى أن من المهم التعرف إلى انطباعات المهاجرين العاديين الوافدين من جنوب آسيا لحوادث تاريخية كثيرة، مثل تحوّل المجتمعات الخليجية في المرحلة ما بعد الكولونيالية. كما اعتبر أنه يمكن رد سرد قصص الماضي إلى جهد جماعي لإعادة سرد التاريخ بطريقة بديلة.

وقدمت منى فياض، أستاذة علم النفس في الجامعة اللبنانية، بحثها عن «الحرب من خلال حكايات مراهقين في السجن: عالم الأحداث بين صقيع السجن ولهيب الحرب الاهلية»، فربطت بين علم النفس والتاريخ، وكيفية الاستفادة من جميع العلوم، ذلك أن القوانين التي تحدد المشاعر والأحاسيس هي نفسها التي تحدد الأفعال، وأضافت أن المعرفة التاريخية تكمن في أنها تجعل نظرتنا إلى الماضي موضوعية.

وتحدث الدكتور الهادي غيلوفي (تونس) عن «تاريخ المهمشين: السجناء السياسيون نموذجًا»، فأشار إلى صعوبة الحصول على شهادات من السجناء السياسيين لأن أكثرهم يخاف الحديث عن تجربته، خشية العقاب مرة ثانية، وهناك من

رغب في رواية تجربته. وذكر أن تونس تفتقد تجربة التاريخ الشفوي، وأسف لعدم كتابة تسجيلات المقاومين التي لا تزال موجودة في صناديق مقفلة في وحدة الأرشيف الوطنية الحكومية. ولفت إلى تجارب البعض في مرحلة ما بعد الثورة في كتابة سيرهم في فترة سجنهم التي تعرضوا لها في عهد الرئيس الراحل بورقيبة. ورأى أنه يجب قراءة رواية السجناء بحذر لأن بعض المساجين لم يتعلموا من تجربتهم، ولم يقوموا بعملية مراجعة للذات، ومنهم من يمارس التسلط والقهر على آخرين في مرحلة ما بعد الثورة.

وفي التعليقات على هذه الجلسة، أشار شون فيلد إلى وجود علاقات تاريخية بين علم النفس والتاريخ، ولكن ذلك لا يعني أن يتحول المؤرخون الى معالجين نفسيين.

في الجلسة الثانية تحدث الدكتور عطوف الكبير، الخبير في تاريخ وسوسيولوجيا الهجرة، عن «تدوين التاريخ الشفوي للمهاجرين المغاربة في فرنسا»، فرأى أن كتابة تاريخ العالم العربي والإسلامي عمومًا هي كتابة انتقائية تركز أساسًا على الشخصيات التي أريدَ لها أن تكون بارزة كالسلاطين والأمراء والملوك والبلاطات... إلخ، متجاهلة «تاريخ المهمّشين». ومن هنا تنبع الأهمية القصوى للتاريخ الشفوي الذي يمكن به تدوين «تاريخ من لا تاريخ لهم» إذا ما توافرت الشروط الذاتية والموضوعية. وتناول تقنيات المقابلة والاستجوابات الفردية والجماعية وتسجيل أصوات الرّاوين، فضلًا عن تقنيات الملاحظة التّشاركية.

أمّا الدكتور حميد الهاشمي، أستاذ علم الاجتماع في الجامعة العالمية في لندن، فتناول في بحثه «الذاكرة والهجرة غير الشرعية: أساليب التهريب والتعرض للمخاطر: شهادات شفوية لمهاجرين عراقيين إلى هولندا»، فشرح أن دراسته تقوم على تدوين وعرض الشهادات والقصص غير المحكية عن الأساليب والمراحل والتكاليف الباهظة للهجرة السرية.

وقدم الدكتور محمد المريمي (تونس) بحثه عن «خطاب الأقليات الدينية الشفوي والعيش المشترك في الإيالة التونسية العثمانية»، فتتبع خطاب الأقليات الدينية الشفوي والعيش المشترك، والتاريخ المحلّي لجزيرة جربة في الجنوب الشرقي للقطر التونسي، وانتقد انتقائية المؤرخين، معتبرًا أنهم يبحثون بشكل عام في التاريخ الشفوي على أنه مكمل للتاريخ المكتوب، وليس موازيًا له.

افتُتحت الجلسة الثالثة بعد ظهر الأحد تحت عنوان «الشفوية في طقوس الموت والتخليد والأولياء»، بورقة الدكتورة محاسن عبد الجليل من السودان: «القتل الطقسي لرث الشلك: مقاربة تحليلية لمركزية واستمرارية الثغورات المرتبطة بالموت في الثقافة السودانية»، فأشارت إلى التحولات المنهجية التي بدأت في أوروبا وأميركا مع مدرسة الحوليات، وتأثيرها في المدرسة الأفريقية في قراءة المسيرة التاريخية. وتناولت مسألة اعتماد بعض المصطلحات كمصطلح «الانطاق» و«الاستنطاق» بديلًا من البوح عن الموروث الشفوي. وذكرت إنها اعتمدت المقاربة الوجدانية للرواية الشفوية عند الذين التقت بهم، وتناولت موضوع الرث الذي هو ملك القبيلة وعلاقة أفراد القبيلة به، والأساطير المحيطة بهم. ولفتت إلى أن إحدى قبائل جنوب السودان تقتل زعيمها الروحي «الرث»، ضمن عادة تمارسها منذ ١٤٠٠ سنة، وينتظر الزعيم الروحي الحالي للقبيلة دوره. وشدّدت أن القبيلة لا تزال تحتفظ بهذه العادة ضمن تماسك ثقافي واجتماعي وثيق. أمّا عن مكانة المرأة، فذكرت عبد الجليل إن المرأة تحظى باحترام شديد ورأيها مسموع.

من ناحية أخرى، تؤدي الفلسفة الدينية لدى القبيلة دور ثقافة القبيلة التي تفتقر إلى الممارسة السودانية السياسية. وأوضحت المحاضرة ظاهرة القتل الطقسي واستمراريتها عند هذه القبيلة التي ترى أن الحياة ولدت من الماء، إذ إن الموت لدى الشلك رديف للحياة، وللميت حقوق وواجبات، فهو يضطلع بدور الوسيط بين الأحياء والإله.

وللميت أيضًا نصيب مادي من مهور الزوجات باعتبار أن الميت لم يمت.

وأشارت الدكتورة محاسن إلى تأثيرات الدينين الإسلامي والمسيحي في بعض ممارسات قبيلة الشلك. واختتمت بالتحديات التي تواجه الرواية الشفوية، الاجتماعية منها والسياسية، وضرورة نهوض مؤسسات قادرة على الاهتمام بالتراث الشفوي.

بعدها، قدم الدكتور شوقي الدويهي من لبنان، محاضرة بعنوان «كل موت هو قتل: طقوس الموت في الريف الماروني الشمالي»، تناول فيها عددًا من النقاط، مشيرًا إلى أن الهدف هو نقد العادات والتقاليد من جهة، ومحاولة معرفة كيفية التحوّلات التي تطرأ على النسق الرمزي من جهة أخرى، فذكر التحوّلات التي طرأت بدءًا من هامش الطقس كغياب الندابات في المآتم. وكشف عن فرضية توصل إليها هي أن الناس عندما يحكون عن موتاهم إنما يستعيرون ما قاله الناس عن موتاهم، أي إن ما قيل في يوسف بك كرم يقال في سواه، إنه بمعنى آخر كلام منمّط. ثم أوضح الدويهي إنه لم يحظ بتفسير من رجال الدين والكهنة عن رزنامة الاحتفاء بالميت بدءًا من مرور ثلاثة أيام على الوفاة ثم الأسبوع أو ذكرى الأربعين، والسنوية الأولى. ورأى أن هذه الرزنامة للاحتفال بالميت سبقت الأديان الثلاثة، وإن أصبحت تشكّل عند الناس تراكمًا ثقافيًا واجتماعيًا.

وتلاه الدكتور صالح علواني الذي تحدث عن «سِيَر الأولياء والصالحين (المناقب) كمصدر من مصادر التاريخ الثقافي والاجتماعي في الوسط الريفي»، فذكر أننا نعيش اليوم زمن التسارع التاريخي. وتطرّق إلى مسألة حرفية المؤرخ التي تشكّل تحديًا حقيقيًا بسبب ضرورة التعامل مع المعلومة الشفوية، فذكر أن المقابلة يمكن أن تكون مفتوحة أو نصف مفتوحة، مؤيدًا فكرة أن الذاكرة انتقائية وتحريضية وتبريرية بسبب خاصيتها في تخزين المعلومة.

وفي ختام هذه الجلسة، علّق الدكتور منذر جابر مشدّدًا على أن التاريخ يعيد إحياء المهمَشين، وأنه لا بد من الاستفادة من هؤلاء المهمَّشين الذين يوجد عنهم كتب كثيرة في التاريخ العربي ككتاب **البخلاء**، على سبيل المثال.

وترأس الدكتور وجيه كوثراني الجلسة الأخيرة في اليوم الثالث للمؤتمر، فأشار إلى مسرحة الحوادث التاريخية عند المسلمين والعرب في حالة عاشوراء أو عند الصوفيين وأدائهم المسرحي الراقص. وتحدث الدكتور محمد سمير الخطيب عن «مسرحة الشهادات الشفوية للمهمّشين، تدوين ذاكرة الثورة المصرية ٢٨ يناير مسرحيًا»، فأشار إلى تعاطي المسرح مع شهادات ثم عرضها مسرحيًا، لافتًا إلى أنها خضعت لتقاليد المسرح، ومشيرًا إلى إهمال وسائل الإعلام بعض هذه الشهادات الشفوية. وركّز على الجانب التقني في دور الراوي أو المؤدي. ثم قرأ بعض فقرات من نصوص لمسرحيات أعدّها وقدّمها في مصر عن ثورة ٢٥ يناير. وذكر أن همّه من مسرحة الروايات الشفوية يكمن في التفاعل مع المتلقّي، والتوثيق الرسمي لها، وتجسيد الشهادة البصرية.

ثم تحدثت الدكتورة حنان سويد من ليبيا عن «الطرب الحوزي التلمساني والذاكرة التاريخية»، فقالت إن هذا الطرب الحوزي هو الأكثر انتشارًا في المغرب الجزائري، وله جذور أندلسية، وقد جرى تناقله شفويًا. وشرحت أنه عبارة عن أشعار شعبية، وأنه ينقسم إلى ثلاثة أقسام، في حين يكمن الاختلاف بينها في اللهجة. كما عرضت للآلات الموسيقية المستخدمة، ومضمون الطرب الحوزي وفيه مدح الطبيعة والرسول، وأوضحت أن الجمعيات الثقافية ساهمت في نشره واستمرايته، واضطلعت المهرجانات المحلية والدولية بدور مهم في الحفاظ عليه.

ختامًا علق الدكتور سيّار الجميل على مفهوم التاريخ الشفوي وقال إن التاريخ الراهن لم يُكتب بعد، مطالبًا بالتمييز بين الحوادث الكبرى والحوادث الصغرى، محدّداً هدف التاريخ الشفوي بأنه البحث عن المخفي؛ فهو ليس مجرد عملية لجمع معلومات.

The End of Small Narratives: Transcending the Postmodernist Thesis

Nader Kazem

The postmodernist claim is that the time for grand narratives on progress, enlightenment, revolution, and the like is over. It also claims that the present age is one of smaller narratives that revolve around nurturing the self, the pursuit of "individual enjoyment of commodities," and securing a desired quality of life for themselves as individuals, families, or small groups. Kazem's study is premised on the fact that smaller narratives have, however, played themselves out and become mute. He notes that although it is true that current developments have played their part in the erosion of grand narratives, and a decline in the spirit of enlightenment, liberation, revolution, and change, this debilitating "spirit of the times" does not stop with the collapse of collective hope and breaking the "utopian spirit". This exhaustion, he maintains, has also crept over the smaller narratives and the regular, everyday lives of people, including their right to "individual enjoyment of commodities," products, services, and goods. If the concepts of enlightenment, liberation, revolution, and world change have lost their legitimacy, become lackluster, and no longer have justification to exist, many smaller narratives have too, in turn, suffered the same fate.

The Anthropology of the Erring Human in the Philosophy of Paul Ricoeur

Mustafa Arif

According to Ricoeur, the central human question concerns the search for the human element in evil and its point of connection with human reality, and he addresses the concept in the beginning of his book Philosophy of the Will. In this study, Arif roots his analysis on Ricoeur's philosophical thinking, focusing on the theme of fallibility represented in the formative fragility of the human being that allows for the possibility of evil. A reexamination of the concept of fallibility provides the opportunity to research and expand upon the structures of human reality. The binary of the voluntary and the involuntary has returned to its position of a dialectic of greater breadth, governed by thoughts of disproportionality and the binary of the finite and the infinite. It is possible to search for the vulnerability and fragility that humans are composed of within this human-specific structure. The attempt to understand the problem of evil via freedom poses a serious challenge, according to Ricoeur, because entering this problem from such a narrow door is a project based on the assumption that "evil is human, quite human." By exposing the philosophy of Ricoeur, Arif illustrates how human beings may very well be the original root of evil, and that the human recognition of evil reveals how it represents the greatest manifestation of human nature—the recognition of evil and, thus, the recognition of the freedom to choose evil and its responsibility for it. This recognition is what binds humanity to evil; Ricoeur, however, does not consider this point not to be the goal conclusion itself, but the original premise of each approach to evil.

Disease: An Ethical Hermeneutic Approach

Nasser Amarah

This study examines the interpretation of disease as a manifestation of a deep, internal ethical life present in the body to expose the life that hides, grows, and camouflages itself to escape from treatments. In the study, Amarah calls for a renewed understanding of the biological behavior of disease via a hermeneutic that listens to the voice of the disease in its ontological elucidation, or its description as an expression of self-existence outside the limits of human biology. From the very beginning, this study places the concept of disease against the concept of evil because disease, something more powerful than life itself, is a medical construction of evil in the body revealed by medicinal side effects, the development of the "viciousness" of viruses, and the "brutality" of microbes. The world is witnessing a great paradox, notes the author, when diseases have evolved and grown more deadly with the development of medicine and the improvement of its therapeutic techniques and mechanisms. This means that disease, from the ethics side, "avenges" itself and "takes revenge" against medicine, developing its methods for camouflage, deception, and diversion, changing its physical symptoms as a reaction to the "misunderstanding" of the ethical life discourse of disease. Amarah addresses ontological questions, such as "do we get sick or does illness befall us?," and explores the relationship between the doctor and patient, as well as the concept of a patient's ethical "will".

significance of "world view" or "comprehensive meaning" and the conditions of its establishment in the fields of philosophy and sociology, in addition to the incentives that have compelled social scientists and anthropologists to employ it. Bouazza advocates the necessity of evoking this procedural concept in researching the human condition, and exemplifies how the establishment of the concept is based in Wilhelm Dilthey's differentiation between natural science and human science. Dilthey opposed the dominance of the natural science paradigm by calling for the establishment of human sciences with a methodological model different than that of the natural sciences. Bouazza also demonstrates how the developmental path of the human sciences has been accompanied by the use of the concepts "comprehensive meaning" or "world view," even if these exact phrases have not been used. In his study, Bouazza goes beyond expounding on the establishment and evolution of the concept of "world view," and takes care to reconstruct the semantics of the concept by renewing the adjustments of its components in order to render it capable of performing its procedural methodological role.

Awareness of the Present and Prediction of the Future in the Tunisian Novel

Mahmoud Tarshouna

The study departs from the words of the French critic and novelist Michel Butor: "A novel that is an expression of a changing society becomes an expression of a society aware that it is changing." Tarshouna here highlights the essential shift making the novel transcend the theory of reflection, a recurrent theme of the traditional novel in all its forms, including the romantic, realistic, and historical. Cultivated in this analysis is an awareness of the contemporary and knowledge of its elements and actors, going beyond simple description of the contemporary, beyond the mere observation of transformations within the narrative. This paves the way for rebellion against the decrepit present, its demolition, and the illumination of an alternative. The author tracks the frequency of words signifying "consciousness" in the speech of storytellers and characters regarding, for instance, globalization in its various cultural, economic, and social manifestations; he also explores the concept of foresight, a logical dialectic between objective manifestations of the present, and the possible circumstances that may follow. The study's hypothesis is centered on an analysis of five Tunisian novels, some released before and some after the revolution, all of which vacillate between excessive optimism and pessimism. The novels featured include: Proceedings of the Strange City by Abdul Jabbar Al-Ush, The Sons of Clouds by Mohammad Al-Jably, The Smells of the City by Hussein Al-Wad, The Prostate Years by Safi Saeed, and Hymns for Her Pain by Rashida Al-Sharni.

Snares of Migrant Modernity

Abd Al-Aleem Muhammad Ismail Ali

This study aims to sharpen one's understanding of the "modern," and examine the concept of modernism in art, philosophy, and sociology. It identifies the fundamental features of modernity, and exposes the snares that modernism sets for itself, erecting barricades while simultaneously taking the plunge into realms that are awash with teeming humanity. The nature of modernism, whether contextual or in the absolute, is detailed in a deliberate effort to outline the history of modernism, tracking its beginning, development, maturation, and eclipse. Modernism is also considered outside of its specific spatial and temporal circumstances, thus examining "Arab modernism" through symbols that some attempted to embed within Arab society. The author also explores the problems arising from Arab modernism and its relation to the Arab context and cultural epoch. He concludes that modernism is a term of art, chiseled with great care and attention, to describe a specific historical era, differentiating Western civilization in view of the changes that transformed the West's material and spiritual environment and creating the technical, science-based society that has contributed to realizing significant gains for humanity, in general, and the West, in particular. The author stresses, however, that it has also produced significant problems that have led to the emergence of currents resistant to "the Western line of reasoning".

ABSTRACTS

Abdallah Laroui: An Intellectual in Perspective

Yayha Bin Waleed

Shedding light on Abdallah Laroui, one of the most important contemporary Arab thinkers to date, and boasting a legacy that spans from his homeland Morocco to the Arab region as a whole, Bin Waleed's study conjures up the "grand contextual unity" of Laroui's diverse contributions, beginning with history, his primary expertise, moving through intellectual and conceptual critique, and ending with narrative. Bin Waleed demonstrates how Laroui remains relentless in his criticism of Arab intellectuals, holding them fully responsible for their conscious resignation from "saying what ought to be said" and their failure to carry out their "fundamental role" in society. Laroui, stresses the author, is steadfast in his critical approach toward the "intellectual" who fails to not only undertake the historic tasks necessary to build a modern culture that helps society live in the "era" it belongs to, but also introduce people to a "modernity" of theoretical and practical concepts that serve to link contemporary criticism with progress, rationality, freedom, secularism, and a centralized modern state. In so doing, he claims, they enable people to "cut ties with "the authenticity of jallab and couscous," as referred to in Laroui's book Morocco and Hassan II. The study pleads that the intellectual should not be burdened with more than he or she can bear, especially given the romantic religiosity, or rather religious romanticism, that is often attributed to intellectuals. It concludes that Laroui should not be considered an armchair revolutionary sitting comfortably secluded from the thick of it, nor merely a "committed spectator," as Raymond Aron put it. Rather, he is a thinker who looks at things in perspective, and at a necessary distance to afford an overview of reality that is, after all, "deeply-rooted and complex."

Divine Absence in the Thought of Martin Heidegger

Musheer Baseel Aoun

This analysis rests upon elucidating the links Heidegger establishes between the existence of Being and the truth of God. Through an interrogation of Heidegger's German texts on the matter of divine absence, Aoun addresses the truth of the active relationship between the freedom of Being in disclosing and concealing, and the freedom of God in imposing and withdrawing; for God, in Heidegger's eyes, cannot manifest unless human beings take into account these two types of freedom. Consequently, the issue of the presence or absence of God is linked to the disclosure of Being among entities, beings, and objects. In Heidegger's view, it is not for the human being to impose a type of presence onto Being that conflicts with its appropriation of the free openness of existence. Just as the bestowal of Being is independent of the bestowal of beings, God's bestowal of self-exposure allows Him to safeguard the freedom of Being from the distortion of human prowess. Thus, Heidegger frees God from the molds of human understanding, perception, and language, but links God to the freedom of Being and its self-giving. This Being, however, also desires to guard over appearance and attentiveness in the understanding and originality of truth and is also very much opposed to projects of modern technical domination over beings and objects. It becomes possible, then, to link God to the freedom of Being, and for this to be one of the most appropriate forms of emancipating the divine status. God becomes the reflection of the origin of living association between the mortals, the gods, the earth, and the sky.

The Concept of "World View" as a Procedural Tool for Reading the History of Philosophical Thought

Taeib Bouazza

In approaching the behaviors and patterns of human socialization, the concept of "world view" is necessary for understanding the human condition. In this study, Bouazza strives to identify the